تاریخ کی ستم ظریفی: تحریک خلافت کے تضادات

پروفیسرحمزہ علوی

مترجم: عامر حسینی

فہرست

تاریخ کے المیے : تحریک خلافت کے تضادات.....6

خلافتیوں کے دعوے................................8

عثمانی خلافت کی حقیقت......................9

عثمانی خلفاء کا جوازِ خلافت..................12

خلیفہ کا غیرتحقیق شدہ تصور...............15

خلیفہ کے معانی.................................17

خلیفہ اللہ- اللہ کا نائب......................20

عالمگیر خلافت.................................24

عثمانی خلفاء سے انگریزوں کے تعلقات.....26

ترک عثمانیوں کی توسیع پسندی اور زوال .28

یونان کی آزادی.................................30

عثمانیوں کی طرف سے ہندوستان پر
برطانوی راج کی حمایت......................32

ہندوستانی مسلمانوں میں ترک نواز رجحان
کی صورت گری.................................34

ترکی اور جنگِ عظیم اول......................38

جنگ ِعظیمِ اول کے بعد خلیفہ.................43

برٹش کی خلیفہ سے ساز باز.................46

کمال کا ’احبابِ انگلینڈ‘ پر حملہ.............48

خطۂ عرب:برطانیہ کی جیو پولیٹکل ترجیحات میں بدلاؤ.......................................50
کیا خلیفہ کو برطانیہ نے یرغمال بنا لیا تھا؟ 52
ہندوستانی خلافتی اور ترک حقیقت.........55
References:...............................60

[نوٹ:

ڈاکٹر حمزہ علوی نے تحریکِ خلافت پر تحقیقی مقالہ

Ironies of History: Contradictions of The Khilafat Movement

کے عنوان سے تحریر کیا تھا۔ تحریک ِخلافت پر یہ واحد مقالہ ہے شاید جس میں تحریک خلافت ، اس کے مطالبات اور اس کی قیادت کی سٹرٹیجی کا تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے۔تحریک خلافت پر جتنا بھی لٹریچر موجود ہے وہ اس تحریک کے بارے میں کچھ بنیادی مقدمات قائم کرتے ہیں:

1. تحریک خلافت نوآبادیاتی مخالف تحریک تھی
2. تحریک خلافت برطانوی راج کے خلاف قوم پرستانہ تحریک تھی

ڈاکٹر حمزہ علوی کا تنقیدی مقالہ ان دونوں مقدموں کی ردتشکیل کرتا ہے اور ثابت کرتا ہے کہ تحریک خلافت نہ تو نوآبادیاتی مخالف تحریک تھی اور نہ ہی یہ قوم پرستانہ تحریک تھی۔ ڈاکٹر حمزہ علوی اس تحریک کے بارے میں جہاں قوم پرست لکھاریوں کے قائم کردہ مقدمات کی رد تشکیل کرتے ہیں وہیں پر وہ

کئی ایک کمیونسٹوں، بایاں بازو اور ترقی پسند لکھاریوں کی تردید بھی کرتے ہیں جو اس تحریک کے اندر سے ترقی پسند عناصر ڈھونڈنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ڈاکٹر حمزہ علوی نے اس مقالے میں کافی تفصیل سے یہ دعوی بھی کیا ہے کہ تحریک خلافت نے تعلیم یافتہ سیکولر مسلمانوں کی سیاست کا سورج وقتی طور پر ہی سہی مگر گہنا ضرور دیا تھا اور ان کا یہ مقدمہ بھی ہے کہ تحریک خلافت نے مذہبی رہنماؤں اور علماء کو ہندوستان کی سیاست میں مرکز میں لانے میں اہم کردار ادا کیا اور اس تحریک نے قدامت پرست،رجعت پرست مذہبی سیاست کی علمبردار جمعیت علمائے ہند کی تشکیل کی راہ ہموار کی۔ تحریک خلافت نے ہی ان کے نزدیک ہندوستانی مسلمانوں کو رجعت پرستانہ مذہبی سیاست کا اسیر بنایا۔

ڈاکٹر حمزہ علوی نے تحریک خلافت کے مسلمانان ہند پر مجموعی اثرات کا جو جائزہ لیا ہے،اس کی صداقت یوں بھی ہوتی ہے کہ تحریک خلافت نے جہاں ایک طرف قدامت پرست علماء کی سیاسی تنظیم جمعیت علمائے ہند کی تشکیل کی،وہیں خلافت کمیٹی میں اختلافات پیدا ہوجانے کے بعد ایک طرف تو مولانا عبدالباری فرنگی محل اور مولانا عبدالماجد

بدایونی وغیرہ بھی نہ صرف جمعیت علمائے ہند سے الگ ہوئے بلکہ انھوں نے اپنی الگ جماعت ‘خدام الدین’ بھی بنائی۔ ایسے ہی جمعیت علمائے ہند سے اختلاف کے سبب ایک اور پارٹی انجمن مجلس احرار الاسلام بھی بنی جس کے سب ہی نامور رہنماء تحریک خلافت کا ہر اول دستہ رہے تھے۔

پاکستان میں آج بھی کمیونسٹ، قوم پرست ،سوشلسٹ۔ سوشل ڈیموکریٹس حلقوں میں تحریک خلافت، جمعیت علمائے ہند اور مجلس احرار وغیرہ کے بارے میں تنقیدی مطالعہ اور نکتہ نظر ڈھونڈے سے نہیں ملتا۔ جبکہ تحریک خلافت کے بارے میں جو جناح سمیت دیگر کا اس وقت مخالفانہ رویہ تھا اسے قوم پرست حلقوں نے بغیر کسی دلیل کے سامراج نواز اور برطانیہ نواز قرار دے ڈالا جس کی طرف علوی نے اس مقالے میں اشارہ بھی دیا ہے۔]

تاریخ کی ستم ظریفی: تحریک خلافت کے تضادات

تحریک خلافت (1919-24) شاید ایک ایسی انوکھی تحریک ہے جسے سب نے تابناک بناکر پیش کیا ہے۔ اسلام پسند، ہندوستانی قوم پرست، کمیونسٹ اور مغربی ماہرین تاریخ نے اس تحریک کی مسلمانان ہند کی نوآبادیاتی مخالف تحریک کے طور پر تعریف کی ہے اس تحریک کا آغاز برطانوی حکام کی ترک سلطان کے خلاف جارجیت کی وجہ سے شروع ہوا جو مسلمانوں کا ممدوح خلیفہ قرار دیا جاتا ہے[1]۔ جن مقدمات پر یہ تحریک شروع کی گئی،ان مقدمات اور اس کے رہنماؤں کی تقریروں کا جائزہ لینے کی کوشش کم ہی کی گئی ہے۔ اس تحریک کے رہنماؤں کا جو موقف تھا اس کا بغور جائزہ کئی ایک تضادات اور تناقضات کو سامنے لاتا ہے۔

جہاں تک اس تحریک کے نتائج اور اس کے دائمی ورثہ کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ اس نے مسلمانوں کے مذہبی پیشواؤں کو جدید سیاست کے میدان کے عین مرکز میں جگہ دی۔ جمعیت علمائے ہند(اور تقسیم کے بعد اس کی پیش رو جمعیت علمائے اسلام) کی شکل میں ایک

سیاسی تنظیم کو جنم دیا، جس نے سیاسی اور نظریاتی دونوں جگہوں پر بھرپور مداخلت کی۔ ہندوستانی مسلمانوں کی تاریخ میں اس سے پہلے علماءکو کبھی سیاسی زندگی میں اس طرح کی حیثیت حاصل نہیں ہوئی تھی۔

تحریک خلافت نے ہندوستانی مسلمانوں کی سیاست میں مذہبی محاوروں کو متعارف کرایا۔ کچھ مشہور مغالطوں اور غلط تعبیروں کے برعکس ہندوستان میں آل انڈیا مسلم لیگ مسلم قوم پرستی کی علمبردار تھی، ایسا نہیں کہ اس نے ہندوستانی مسلمانوں کی سیاست کے اندر مذہبی آئیڈیالوجی کو متعارف کرایا تھا۔ مسلم قوم پرستی مسلمانوں کی تحریک تھی نہ کہ اسلامی تحریک ۔ یہ ہندوستانی تعلیم یافتہ مسلمان درمیانہ طبقہ کے غیرمطمئن پروفیشنل اور سرکاری نوکریوں میں حصہ کے متلاشی لوگوں کی نسلی تحریک تھی۔ مذکورہ لوگوں کا تعلق زیادہ تر اتر پردیش- یوپی ،بہار اور شہری پنجاب سے تھا۔ ان کے مقاصد شدت پسندی سے بہت دور تھے۔ ان کے زیادہ سے زیادہ مطالبات مسلمانوں کے لیے نوکریوں میں جائز کوٹہ اور ان کےمفادات کے لئے خاص طرح کے حفاظتی اقدامات تھے۔

ہندوستان میں مسلمان قوم پرستی مذہبی تحریک سے کہیں زیادہ سیکولر تحریک تھی۔ اس کی بنیادیں ہندؤوں سے نفرت پرمبنی تحریک میں پیوست نہیں تھیں،جیسا کہ عام طور پر اسے دکھایا جاتا ہے۔ بلکہ اس کے برعکس، معاہدہ لکھنؤ 1916 کے بعد سے یہ تحریک بتدریج وسیع ہندوستانی قومی تحریک کے مشترکہ پلیٹ فارم اور کانگریس پارٹی سے اشتراک عمل کی طرف بڑھ رہی تھی۔

اس وقت کے تناظر میں تحریک خلافت نے میثاقِ لکھنؤ سے جنم لینے والی سیاست کو مار ڈالا۔ ہندوستانی مسلمانوں کی سیاست میں تحریک خلافت کی مداخلت نے جدید ہندوستانی مسلمان ذہن پر قابلِ ذکر رجعت پرستانہ نظریاتی اثر ڈالا۔ یہ رجعت پرستانہ نظریاتی اثر ہندوستان اور پاکستان کے مسلمانوں کی سوچ اور سیاست میں پلٹ کر بار بار آتا رہتا ہے۔ یہی ایک عامل تحریک خلافت کا ازسرنو تنقیدی جائزہ اور اس کی قدر و قیمت کا تعین کرنے کے لیے کافی ہے۔

خلافتیوں کے دعوے

ہندوستانی خلافتیوں کا سارا استدلال درج ذیل دعوؤں پر مشتمل تھا:

الف- عثمانی خلیفہ عالمگیر خلیفہ تھا جس کے ساتھ ساری دنیا کے مسلمانوں نے بیعت کر رکھی تھی،چاہے وہ کہیں بھی مقیم تھے۔

ب- دنیائے اسلام اور دنیائے مسیحیت کے درمیان جنگ ہورہی ہے۔ اور اس جنگ میں مغرب میں سلطنت عثمانی کے کئی علاقے چھن چکے تھے۔ اور یہ ایک ایسا نقصان تھا جس پر ان کوماتم کرنا تھا۔

ج- برطانوی عثمانی خلیفہ کے خاص طور پر دشمن تھے؛ اور یہ کہ پہلی جنگ عظیم کے بعد برطانیہ نے استنبول میں خلیفہ کو یرغمال بنالیا ہے۔ انھوں نے مطالبہ کیا کہ خلیفہ کے عہدہ اور ذات کا تحفظ کیا جائے۔ اسے باقی رکھا جائے اور اس کی حکمرانی کو، بشمول عرب کالونیوں کے، بحال کیا جائے۔ مسلمانوں کے مقدس مقامات کا احترام اور تحفظ کیا جائے۔

جذبات سے پاک متعلقہ حقائق کا معائنہ دکھائے گا کہ یہ دعوے سب کے سب بہت مشتبہ تھے۔ اس مختصر سے مقالے میں ہم ان معاملات کا اختصار سے جائزہ لیتے ہیں۔

عثمانی خلافت کی حقیقت

عثمانی سلاطین کا منصب خلافت کا حصول ایک متنازعہ مسئلہ ہے۔ جدید دور میں جب انہوں نے اپنے آپ کو خلیفہ کہلانے کا فیصلہ کیا تو انہوں نے دعوی کیا کہ ساڑھے تین صدیاں پہلے خلافت عباسی خلیفہ متوکل کے ہاتھوں سے عثمانی سلطان سلیم اول کو منتقل ہوگئی ہے۔ متوکل اس زمانے میں مصر میں بیبرس بادشاہ مصر کے پنشن گزار کے طور پر جلاوطنی کاٹ رہا تھا اور سلیم اول نے 1517ء میں اسے شکست دے دی تھی۔ سلاطین مملوک میں بیبرس سب سے ممتاز تھا اور اصل میں وہ ایک ترکمان غلام تھا۔ اس نے متوکل کے والد کو پالا پوسا تھا اور اسے بڑی شان و شوکت کے ساتھ قاہرہ میں لیکر آیا تھا۔ اور اکثر ماہرین اسے ‘نام نہاد خلیفہ’ کہا کرتے تھے۔[2] جو خلیفہ کا عہدہ تو رکھتا تھا لیکن اس کے پاس کوئی اختیار نہ تھا۔ بیبرس کا اسے قاہرہ میں لاکر رکھنے کا مقصد اپنی حکمرانی کو عزت اور جواز بخشنے کے ساتھ ساتھ اپنے دربار کی مسلمانوں کی نظر میں اولیت قائم کرنا تھا۔[3] متوکل نے بھی اپنے باپ کی طرح بے اختیار خلیفہ کے کردار کو نبھایا۔ اس نے عباسی خلافت کا جائز حقدار ہونے کا دعوی کیا۔ اگرچہ وہ ایسا خلیفہ تھا جس کے زیرنگین کوئی ملک نہ تھا اور نہ اختیار۔ بیبرس

کے لیے وہ عباسی سلطنت سے اس کے ربط کی ایک علامت تھا۔ مصر سے فاتح واپس لوٹتے ہوئے سلیم اول عباسی خلیفہ متوکل کو اپنے ساتھ لیتا آیا تاکہ مملوک سلسلے میں سے کوئی مستقبل میں خلافت کا اصل حقدار ہونے کا دعوے دار نہ ہوسکے۔

یہ دعوی کہ خلافت متوکل عباسی سے سلیم اول کو منتقل ہوئی ماہرین تاریخ کے نزدیک بالکل ہی مشکوک ہے۔4 یہ بھی دلیل دی گئی کہ متوکل خلافت کو کسی دوسرے کو منتقل کرنے کی حالت میں تھا ہی نہیں۔کیونکہ کسی ملک کے نہ ہوتے اور کسی قسم کا اقتدار نہ ہوتے ہوئے وہ کیسے کسی اورکو خلافت منتقل کرسکتا تھا؟۔ اس کہانی کی خودساختہ سچائی کے خلاف آج کے مصنف کے پاس جو زیادہ موثر دلیل ہے وہ یہ ہے کہ ساڑھے تین صدیوں تک نہ تو سلیم اول نے اور نہ ہی اس کے کسی جانشین اپنے آپ کو ’خلیفہ‘ کہلوایا۔ ان تینوں صدیوں میں عثمانی خلافت نام کی کوئی شئے نہیں تھی۔ جس عثمانی سلطان نے سب سے پہلے خلیفہ کا لقب اختیار کیا وہ غازی سلطان تھا۔

تاہم قرون وسطی کے مسلمان میں عام روش بن گئی تھی کہ وہ حاکموں کو خلیفہ کہا کرتے

تھے۔ لیکن یہ بس رسمی سا لقب ہوا کرتا تھا جیسے دوسرے شاندار القاب ان کو مختلف تقریبات کے موقعے پر دئیے جاتے تھے۔

ایسی روش ترکی میں غیرمعمولی طور پر اور آہستہ آہستہ نمو پانے لگی۔ خلیفہ کا لقب عثمانی سلطان کے کئی اور القاب کے ساتھ شامل ہوگیا۔ لیکن باقاعدہ سرکاری طور پر خلیفہ کا لقب 1774ء تک عثمانیوں نے کبھی استعمال نہیں کیا۔ یعنی سلیم اول کی مملوک مصر پر فتح کے 250 سالوں تک کوئی عثمانی سلطان ،خلیفہ نہیں کہلاتا تھا۔ جس سال ایک عثمانی سلطان کے لیے خلیفہ کا لقب استعمال ہوا،وہ محض اتفاق تھا۔ فاتح روسیوں کے ساتھ معاہدہ کوچک کناری کے لیے ہونے والے مذاکرات کے دوران،روسی مذاکرات کاروں نے اپنی ملکہ’کیتھرائن دا گریٹ‘ کو آرتھوڈکس چرچ کے تمام مسیحیوں کی سربراہ کہا، اور ایک چال کے طور پر عثمانی سلطنت کی حدود میں موجود تمام مسیحی باشندوں کی وفاداری کو نظریاتی طور پر کیتھرائن دا گریٹ سے جوڑ دیا۔ تو جواب میں ایک ترک مذاکرات کار نے اپنے سلطان کو سب مسلمانوں کا خلیفہ قرار دے ڈالا۔ اور یوں روسی ملکہ کے علاقوں میں رہنے والے مسلمانوں کی وفاداری کو سلطان سے

جوڑ دیا۔ اس سے زیادہ اور کچھ اس کا مقصد نہیں تھا۔

اس واقعہ کے وقت خلیفہ کے لقب کے غیر رسمی اطلاق کے باوجود عثمانیوں نے پھر بھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ وہ جائز خلیفہ اور تمام مسلمانوں کے سربراہ ہیں۔ یہ مرحلہ بہت بعد میں آیا، اس کو ہلہ شیری برطانیہ نے دی جو نہ صرف عثمانیوں کا گہرا اتحادی بلکہ عثمانیوں کا سرپرست بھی تھا۔ اس کی صاف وجہ یہ تھی کہ برطانیہ کے ذہن میں یہ بھی تھا کہ وہ خلیفہ کے ذریعہ مسلمانانِ ہند پر اثر و رسوخ ڈالنے میں کامیاب رہیں گے۔ لیوس لکھتا ہے:

’سلطان عبدالعزیز(1861-76) کے دور میں پہلی بار یہ فکر عام کی گئی کہ عثمانی سلطان ہی عثمانیہ سلطنت کا نہ صرف سربراہ ہے بلکہ وہی سارے مسلمانوں کا خلیفہ ہے اور پہلے سے گزر گئے خلفاء کا وارث ہے‘۔5

عثمانی خلفاء کا جوازِ خلافت

یہ صرف 19ویں صدی میں ہوا کہ عثمانی سلاطین نے عالمگیر خلیفہ ہونے کا دعوی کیا ہو۔ اس دعوے پر پورا اترنے کے لیے، ان کو دنیا کی نظروں میں ایک قابل قبول جواز

تراشنے کی ضرورت تھی۔ اس مقصد کے لیے، ترک پروپیگنڈا(جس نے اردو صحافت اور ہندوستانی مسلم فکر کو بہت متاثر کیا) 1517ء میں متوکل کے ہاتھوں سلیم اول کو خلیفہ مقرر کرنے کی افسانوی کہانی لیکر آیا۔ عثمانی خلافت کی افسانوی بنیاد کا سہارا لینا اس لیے ضروری تھا کہ اس سے یہ امید تھی کہ اس سے ان کی خلافت کے قانونی جواز کو تقویت ملے گی۔

اگر وہ یہ دکھا دیتے کہ خلافت باقاعدہ طور پر ان کو بنو عباس کے ایک رکن نے منتقل کی تھی، جس کے بارے میں یہ فرض کرلیا گیا تھا کہ وہ عباسی خلافت کا نگران تھا کیونکہ بنوعباس میں سے تھا اور جلاوطنی کاٹ رہا تھا اور یہ کہ اس نے اس ورثے کو اس وقت تک سنبھالے رکھا جب تک اس نے اسے ایک مسلمان سلطان کو منتقل نہ کردیا جو کہ انصاف کرنے کی سیکولر طاقت رکھتا تھا جو اسے اس عہدے کے قابل بناتی تھی، تو ان کو یہ امید تھی کہ ایسا ہونے سے ان کی حکومت کو چیلنج نہیں کیا جاسکے گا۔ عثمانیوں نے متوکل کو قبر سے جی اٹھایا تاکہ اپنی خلافت کی ساکھ کو قائم کیا جاسکے۔

ہندوستانی مسلمان عثمانی خلافت کو تسلیم کرنے کے مسئلے پر کم از کم دو گروہوں میں

بٹ گئے تھے۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ ان دونوں گروہوں میں سے کسی ایک نے بھی متوکل سے سلیم اول کو خلافت منتقل ہونے کی کہانی کے جھوٹ یا سچ ہونے کو کبھی نہ پرکھا۔

مسلمانوں میں سے وہ جو خود کو صوفی روایت سے وابستہ بتاتے تھے انہوں نے عثمانی دعوے کو اصولی بنیاد پر رد کردیا لیکن خلافت کے متوکل سے منتقل ہونے کی کہانی کو چیلنج نہ کیا۔ صوفی اس کہانی کے جھوٹ ہونے سے واقف نہ تھے۔ اردو پریس میں برسوں سے ترک پروپیگنڈے کے سبب انھوں نے دوسرے ہندوستانی مسلمانوں کی طرح اسے سچ سمجھ لیا۔

صوفی مسلک لوگوں کا اعتراض بس اتنا تھا کہ خلافت کا سزاوار وہ شخص ہوسکتا ہے جو قبیلہ قریش سے ہو اور عثمانی قریشی نہ تھے۔ اور اس لیے وہ خلافت کی ایک لازمی شرط کو پورا نہیں کرتے تھے۔ جس نظریے کے وہ حامل تھے وہ کلاسیکل اسلام میں ایک محکم اور طے شدہ روایت کے مطابق تھا۔ بہت سارے مسلمان مفکرین بشمول غزالی و الماوردی کا خیال یہ تھا کہ خلیفہ وہی ہوسکتا ہے جو قریشی ہو۔ 6 بریلویوں کی جانب سے انکار ہوجانے کے بعد، مسلمانانِ ہند کو عثمانی خلافت کی حمایت میں جمع رکھنے کے لیے فروری 1919ء میں

مولانا عبدالباری فرنگی محلی نے فتوی جاری کیا اور کہا کہ خلیفہ ہونے کے لیے فی زمانہ قریشی ہونا شرط لازم نہیں ہے۔ مولانا عبد الباری کے فتوے کے خلاف امام غزالی اور ماوردی جیسے بڑے مفکرین اسلام کی رائے موجود تھی تو ان کی قدامت پرستی سے ہٹ کر دی گئی رائے کو صرف صوفی مسلک علماء نے ہی مسترد نہیں کیا بلکہ اسے کئی ایک بااثر دیوبندی علماء کے گروہ نے بھی مسترد کردیا۔ مینالٹ اس حقیقت کو لکھتا ہے کہ کئی سینئر علمائے دیوبند نے اس فتوے پر دستخط کرنے سے انکار کردیا۔ مینالٹ کہتا ہے کہ اس فتوے پر جنھوں نے دستخط کیے ان میں دیوبند، پنجاب اور بنگال سے (جانے پہچانے) علماء (کے ناموں کا) غائب ہونا بہت نمایاں ہے۔[7]

صوفی مسلک علماءکے اس مسئلے پر موقف کو (اس ایشو پر لکھنے والے) ماہرین نے بالکل ہی نظر انداز کردیا حالانکہ وہ ہندوستانی مسلمانوں کی اکثریت کے نمائندے ہیں۔ صوفی روایت کے پیرو نہ صرف شہروں میں ہیں بلکہ دیہی آبادی میں بھی ان کی بڑی تعداد موجود ہے۔ صوفی مسلک اور دیوبندی روایت کے عقائد کے درمیان (جسے دیوبندی روایت کہا جاتا

□□ □ی □ دیوبند میں دارالعلوم بنن□ س□ کــافی پ□ل□ کی □□) جو بنیادی فرق □□ و□ ی□ □□ □□ ک□ صوفی مسلک ی□ عقید□ رکھــت□ □یں ک□ الل□ ک□ □اں ان ک□ لی□ شفاعت اور سفارش کــا واســط□ اولیــائ□ کــرام ک□ ناقابــل انقطــاع سلاســل بنــت□ □یں جــو واسطوں س□ حضرت محمد صلی الل□ علی□ وآل□ وســلم ســ□ جــڑت□ □یں□اگــرچ□ صــوفی مســلک کـــافی مـــافوق الفطـــرت □□ لیکن ی□ جنـــوبی ایشــیائی اســلام کی ســب ســ□ اعتــدال پســند روایت □□-8جنــوبی ایشــیائی اســلام کی صــوفی مســلک روایت کومــا□رین □ن نظرانــداز کیــا □□□ سانیال کی تحقیق اس معــامل□ میں ایــک اســتثنا □□ اور شاندار نئی شروعات □□□9

خلیف□ کا غیرتحقیق شد□ تصور

’□ندوســتانی تحریــک خلافت‘ک□ مرکــزی نظــری□ ساز عبدالکلام آزاد □ن تحریک ک□ آغاز ک□ بنیــادی نظریاتی اصول کا خلاص□ یوں کیا:10

’ اســلامی شــریعت کــا □ر زمــان□ میں ی□ اصــول ر□ا □□ ک□ مســلمانوں کــا ایــک خلیف□ اور امــام لازمی □ونا چا□ئی□□11 خلیف□ س□ □مــاری مــراد ایک آزاد مسلمان بادشا□ یا حاکم وقت □وتــا □□ جو مسلمانوں اور جس علاق□ میں و□ ر□ت□ □یں ک□ تحفظ کی مکمل قوت و اختیار رکھتــا □و اور و□ شرعی قوانین کو جاری کرسکن□ پر قــادر □و

اور دشمنان اسلام سے لڑنے کی بھرپور قوت رکھتا ہو‘‘۔12

ہندوستانی خلافتیوں کے نزدیک ترکی کا سلطان ایسا ہی مسلمان حاکم اور خلیفہ تھا۔ اور ہندوستان کے مسلمانوں کو اس سے ہی عہد وفا استوار کرنا بنتا تھا۔ یہ بالکل غیر معمولی بات ہے کہ ہندوستانی تحریک خلافت پر جو کئی جلدوں پر مشتمل لٹریچر ہے اس نے تحریک کے اس مقدمے کو، جیسا کہ اسے آزاد اور دوسروں نے بیان کیا، اسے تسلیم شدہ حقیقت کے طور پر قبول کرلیا اور اس کا کوئی تنقیدی جائزہ نہیں لیا۔ خلافت تحریک کی قدر وقیمت تحریک کے ابتدائی مقدموں کی گہرائی میں جاکر جانچ کئے بنا ممکن نہیں ہوسکتی۔

عثمانیوں کے دعوے کہ خلافت ان کو سلطان سلیم کے ذریعے سے متوکل نے منتقل کی، جسے ہندوستانی خلافتیوں نے عثمانیوں کے چارٹر کے طور پر قبول کرلیا تھا، اور خلیفہ کی جو شرائط عبدالکلام آزاد نے بیان کیں، کے درمیان اس تحریک کے آغاز سے ہی تضاد موجود تھا۔ جن شرائط کو عثمانیوں کے دعوائے خلافت کے حق میں پیش کیا گیا وہ آغاز کار سے ہی ناقص تھیں۔ آزاد کی شرائط کی رو سے تو متوکل بھی خلافت کا قانونی وارث نہیں قرار پاتا تھا۔ وہ

نہ تو کسی ملک کا مسلمان بادشاہ یا حاکم تھا اور نہ ہی وہ خودمختار تھا کیونکہ وہ تو بیبرس کا وظیفہ خوار تھا ،جو مملوک حاکم تھا۔ ان حالات میں تو اس کے شرعی قوانین کے نفاذ پر قدرت رکھنے کا سوال بھی خارج از امکان تھا۔ متوکل عثمانیوں کو خلافت منتقل کرنے پر اختیار نہیں رکھتا تھا،کیونکہ وہ خود بھی تو جائز خلیفہ نہ تھا۔اس کے پاس دینے کے لیے کچھ نہیں تھا۔ عثمانی خلافت کے جواز پر یہ اعتراض اس اعتراض سے بالکل ہی الگ ہے۔ جو بریلوی علماء کی جانب سے پیش کیا گیا۔ آزاد کا اپنا بیانیہ تضادات سے بھرپور ہے۔

خلیفہ کے معانی

لفظ خلیفہ کے آغازکار میں معنی اور بعد میں جس طریقہ سے اس لفظ کو لسانی اعتبار سے بنو امیہ کے بادشاہوں نے تبدیل کیا، کی وضاحت ہونا ضروری ہے۔ بنوامیہ نے حکومت پر فوجی طاقت کے ذریعہ سے قبضہ کیا تھا۔ لفظ خلیفہ عربی مادہ (خ ل ف)سے مشتق ہے۔ جس کا مطلب ’پیروی کرنا‘ہوتے ہیں یا پیچھے چلنے/بعد میں آنے کے ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب ’پیش رو‘، ترتیب کے معنی میں ہے۔ ناکہ جائیداد یا صفات میں وراثت جیسے معنی میں۔ جب حضرت

محمد ﷺ کا وصال ہوا، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ ان کے پیش رو کے طور پر منتخب ہوئے۔ وہ ترتیب کے اعتبار سے ’خلیفۃ الرسول اللہ‘ کہلائے۔ اپنے ٹھیک اطلاق کے اعتبار سے خلیفہ کا لفظ کسی عہدے یا مقام، جیسے حاکم ہوتا ہے، پر نہیں ہوتا،جس معنی میں یہ بعد میں استعمال ہونے لگا۔ خلیفہ کا مطلب بطور ’جانشین‘ معنی خیز اعتبار سے خاص ’پیش رو‘کے لیے استعمال کیا جاسکتا تھا۔ حضرت ابوبکر ؓ رسول اللہ ﷺکے بعد آنے کی وجہ سے خلیفہ تھے۔

مسلمان امت کے سربراہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ، جنھوں نے حضرت ابوبکرؓ کے بعد حکومت سنبھالی وہ اسی لیے خلیفہ خلیفۃ الرسول اللہ کہلوا سکتے تھے۔ اور بعد میں آنے والے سربراہ بھی اسی طرح سے اپنے سے پہلے کے پیش رو خلیفہ کہلواتے۔ اور اس طرح سے یہ بالکل ایک مہمل سی بات ہوجاتی۔ اس لیے جو حضرت ابوبکرؓ کے بعد آئے ان کے لیے لفظ خلیقہ کے استعمال پر کوئی سوال سرے سے نہیں اٹھا۔ بلکہ حضرت ابوبکرؓ کے پیش رو حضرت عمرؓ ،حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ امت کے منتخب سربراہ تھے اور ہر ایک کو امیر المومنین کا لقب دیا گیا۔

جب دمشق میں بنوامیہ کی سلطنت قائم ہوئی تو اس کا جواز متنازع تھا اور اس پر لڑائی ہوگئی۔ امت کی منتخب قیادت کی بجائے،اب فوجی طاقت سے اقتدار پر قبضہ ہونے لگا۔ اسی وجہ سے مولانا مودودی(1903-1979) نے سلطنت امیہ کے قیام کو اسلام کے خلاف رد انقلاب(انقلابِ معکوس) قرار دیا اور زمانۂ جاہلیت کی واپسی سے تعبیر کیا۔13 اموی حکمران فوجی طاقت سے بادشاہ بنے تو ان کو اپنی حکومت کے تقدس کے لیے کسی علامتی جواز کی تلاش ہوئی۔ اس کے لیے انھوں نے خلیفہ کا لفظ اختیار کیا۔ ان کو امید تھی کہ اس سے ان کو ویساجواز حکمرانی مل جائے گا جو حضرت محمد ﷺکے بعد آنے والوں کو حاصل ہوا تھا ۔ ایسا کرتے ہوئے انھوں نے اس لفظ کے معنی ہی بدل ڈالے۔ لفظ خلیفہ اب ’جانشین و پیش رو‘کے معنی نہیں رکھتا تھا بلکہ اب یہ بادشاہ یا حاکم کا ہم معنی ہوگیا تھا۔

ایک نیا لفظ ایجاد ہوگیا تھا۔ اگرچہ اس کے ہجے اور تلفظ وہی تھے جو خلیفہ بمعنی ’پیش رو‘ کے تھے۔ اب اس لفظ کے ہجے اور ادائیگی و تلفظ سے بالکل ہی غیر متعلق معنی مراد لیے جاتے تھے۔ یہ ایک نئی لغت تھی جس کا اصل لفظ خلیفہ بمعنی پیش رو کے ساتھ کوئی معنویاتی اور لسانیاتی ربط نہ تھا۔ یہ نیا لفظ

تھا جس کا مطلب بادشاہ یا حاکم تھا۔ سرسید احمد خان نے اس پر یوں تبصرہ کیا:

”خلیفہ کی اصطلاح حضرت عمر ؓنے ترک کردی تھی جب وہ حضرت ابوبکر ؓکے پیش رو کے طور پر منتخب ہوئے۔ خلیفہ کی بجائے انھوں نے امیر المومنین کا لقب اختیار کیا۔ یہ لقب حضرت علی ؓ کے دور تک اور ان کے دور کے بعد بھی استعمال ہوا۔ اس کے بعد اور امام حسن ؓ کے بعد جن لوگوں نے اقتدار پر قبضہ کیا (بنوامیہ) انھوں نے ناروا طور پر اسے اپنے لیے مختص کرلیا۔ کیونکہ انھون نے سوچا کہ خلیفہ کا لقب امیر المومنین سے زیادہ مقدس ہے۔“ 15

بنوامیہ کے بادشاہوں کی جانب سے لفظ خلیفہ کا اپنی حکومت کو تقدیس دینے کے لیے استعمال اپنی قوت کھو بیٹھتا اگر اسے رسول اللہ ﷺ کے پیش روؤں کے لیے استعمال نہ کیا گیا ہوتا۔ لیکن ایک بات تو عام تسلیم کی جاتی تھی کہ اموی اس مقام اور مرتبے کے حامل نہ تھے جو اس لقب کے اصل سزاوار تھے۔ اسی لیے حضرت ابوبکر ؓ اور ان کے تین پیش روؤں کو خلفاء راشدین کا لقب مشہور ہوا۔16 اگرچہ ان چار کے ساتھ کوئی مذہبی اہمیت اس لفظ کے تعلق سے وابستہ تھی تو وہ بعد والوں خلفاء کے

سلسلے کے ساتھ نہیں تھی جس کا آغاز امویوں کے ساتھ ہوا۔

امویوں کے دور میں لفظ خلیفہ کے ساتھ کوئی مذہبی تعبیرات اور اطلاق جڑی ہوئی نہیں تھیں۔ ان کے لیے یہ لفظ ان کی حکمرانی کے جواز کی علامت تھا۔ جیسے قرون وسطی کے یورپ کا عام عقیدہ تھا کہ بادشاہوں کا حق حکمرانی خدا کا دیا گیا ہوتا ہے۔ یہ تو بعد کی صدیوں میں ہوا کہ خلیفہ کے لقب کی مذہبی اہمیت وضع کی گئی۔ اقتدار حقیقی طور پر جن کے پاس تھا ان کو ایک آئیڈیالوجی کی ضرورت پڑی جو خلیفہ کو ریاست کی سیکولر پاور کے مرکز سے ہٹاسکے اور اسے ایک طرف ریاست کا محض علامتی سربراہ کے طور پر باقی رکھے، جس کے ناگزیر فرائض مذہبی زمروں میں ہوں جبکہ عملی طور پر اس کے کرنے کا کوئی کام نہ ہو۔

خلیفہ اللہ - اللہ کا نائب

سنّی روایت میں مذہبی شعبہ امام کے پاس ہوتا ہے۔ لیکن پوپ کے برعکس، امام کے پاس کوئی مذہبی سند نہیں ہوتی۔ اسلام کے بارے میں جیسا کہ اکثر کہا جاتا ہے کہ اس کے ہاں پاپائیت نام کی کوئی شئے نہیں ہے یا اس میں کوئی پوپ نہیں ہوا کرتا۔ یہ فرد واحد کے

ضمیر کا مذہب ہے۔ آئمہ اس لیے محض رہنمائی کرتے ہیں، ایسے لوگ جو ذاتی اور مذہبی اعتبار سے کامل ہوتے ہیں اور علوم اسلامیہ پر مہارت رکھتے ہیں وہ امام بن سکتے ہیں۔ اماموں کو کوئی متعین نہیں کرتا۔ اپنے ابتدائی استعمال سے ہٹ کر عباسی دور میں خلیفہ کے لفظ کے ساتھ مذہبی اہمیت منسلک ہونا شروع ہوئی اور امام و خلیفہ کو باہم خلط ملط کرنے کا سلسلہ بھی بڑھ گیا۔ اور یہ بعد کی مسخ شدہ روایت ہی تھی جس کی پیروی آزاد نے خلیفہ و امام کے معنی کا تعین کرنے میں کی جس کو اوپر نقل بھی کیا گیا۔

مذہبی صفات کے بڑھاوے کا ایک عمل خلیفہ کے ساتھ جوڑ دیا گیا۔ خلیفہ کو خلیفہ اللہ بھی کہا گیا۔ آزاد اصل میں لفظ خلیفہ اللہ کو ہی اپنے آغاز میں استعمال میں لاتے ہیں جب وہ لفظ خلیفہ کے معنی کو پھیلاتے ہیں۔ حالانکہ اسلامی مفکرین نے اپنی تحریروں میں خلیفہ اللہ کے تصور کی شدید مذمت کی تھی۔ یہ ہو نہیں سکتا کہ آزاد اس تنقید سے بے خبر رہے ہوں۔ الماوردی نے لفظ خلیفہ اللہ کی مذمت کرتے ہوئے اپنی کلاسیکل تصنیف الاحکام السلطانیہ میں لکھا:

”ہم اس سے اتفاق نہیں کرتے کہ اس کو خلیفہ اللہ بھی کہا جاسکتا ہے۔ کیونکہ علماء نے بالاتفاق اس سے منع کیا اور جو ایسا کہے اس کی فاجر کہہ کر مذمت کی ہے۔ کیونکہ خلیفہ/ پیش رو تو اسی کا ہوسکتا ہے جو غائب ہو جائے یا فوت ہوجائے۔ اللہ نہ تو غائب ہوسکتا ہے نہ وہ مر سکتا ہے“۔17

گولڈ زیہر لکھا ہے:

”جب امیہ نے اس لقب کو استعمال کیا تو ان کا منشاء حاکم کی حاکمیت مطلقہ ہونا تھا۔ عباسیوں کے دور میں اس لقب کے ساتھ تھیالوجیکل چیزیں بھی شامل کردیں گئیں۔ عثمانی سلاطین سمجھتے تھے کہ پرانے خلفاء کے القاب کو اپنانے سے ان کو خود بخود خلیفہ اللہ کا لقب منتقل ہوجائے گا“۔18

آزاد نے عباسی خلفاء کی مسخ شدہ تعریف اور رد کردیئے گئے لقب خلیفہ اللہ کی کو ملا کر تصورِ خلافت وضع کیا۔19 اس نے مسلمانوں کی سب سے پسماندہ اور سب سے رجعتی روایت کی پیروی کی۔ سرسید احمد خان کا اس مسئلے پر موقف شعوری طور پر اس سے بالکل الٹ تھا۔ وہ خلافت کے سیکولر دائرہ کار اور امامت کے مذہبی دائرہ کار سے اچھی طرح واقف تھے۔ انھوں نے اسی بات کو دہراتے ہوئے

کہا کہ حضرت محمد ﷺ کی وفات کے بعد، حضرت ابوبکرؓ کو خلیفہ الرسول اللہ کے طور پر مقرر کیا گیا تھا اور وہ مذہبی اختیارات نہیں رکھتے تھے۔ انھوں نے بار بار اس پر زور دیا تھا کہ خلیفہ انتظامی سربراہ ہوتا ہے، وہ رومن کیتھولک پوپ نہیں ہوتا۔ انھوں نے نشاندہی کی کہ حضرت ابوبکرؓ مسلمانوں کے انتظامی سربراہ بنائے گئے تھے۔20 شعبان نے اسی بات کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھا تھا کہ ابوبکر مذہبی اتھارٹی نہیں رکھتے تھے، اس لیے وہ انتظامی پیش رو تھے۔ وہ پوپ اور رومن شہنشاہ کی طاقتوں کا امتزاج نہیں رکھتے تھے۔21

آخری عباسی دور میں جب خلیفہ کے پاس سوائے بغداد کے کہیں کوئی اختیار نہیں تھا اور یہاں تک کہ اس کی اتھارٹی محض پرچھائیں بن کر رہ گئی تھی 22، تو اس میں مذہبی صفات کا اضافہ دیکھنے کو ملا۔ خلیفہ ریاستی امور پر کوئی کنٹرول نہیں رکھتا تھا اور وہ لوگوں کے لیے ایک سیکولر شخصیت کی بجائے مذہبی کردار زیادہ تھا۔ خلفاء کو زیادہ تر امام کے طور پر پیش کیا جانے لگا تھا۔ گولڈ زیہر نے دیکھا کہ بعد کے عباسی خلفاء کے دور میں خلیفہ کا لقب مذہبی ہوگیا تھا۔ خلفاء خدا کے نائب ہونے کا دعوی کرتے تھے بلکہ ان کو ظل اللہی/خدا کا

سایہ بھی کہا جاتا تھا۔ ان کے نظریہ ساز سکھاتے تھے کہ خلیفہ ظل اللہ فی الارض ہے اور جو مشکل میں ہوں، اس کی پناہ میں آجاتے ہیں۔ یہ جو انتہائی پرشکوہ القاب تھے اس حقیقی اقتدار سے خالی تھے جو عثمانی سلاطین کے پاس تھا کہ جو اسلام کے اصل ہیرو بن چکے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ پرانے خلفاء کے القاب کو اپناکر ان کا دعوی بھی خاص مقام رکھنے کا ہوجائے گا جیسے خلیفہ اللہ کا لقب رکھنے سے ملتا ہے۔23

ترک عثمانی پروپیگنڈا مشین نے خلیفہ کے مفروضہ مذہبی کردار کو خوب بڑھا چڑھا کر پیش کیا جس سے خلافت کے دعوے دار کے ساتھ مسلمانوں کی وفاداری لازم ہوجائے چاہے وہ کہیں رہتے ہوں۔ ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے بھی یہی تھا۔ ہندوستان کے علماء نے بھی بطورِ خاص اس تصور کو خوش آمدید کہا کیونکہ وہ اپنے آپ کو ہندوستان میں اسلام کے خود ساختہ محافظ سمجھتے تھے اور اس نے ہندوستانی سماج اور مسلم سیاست میں ان کے کردار کو بڑھاوا دے دیا تھا کیونکہ اس تصور خلافت کے ساتھ وہ خدا اور اپنے لوگوں کے درمیان واسطہ بن گئے تھے۔

اس بات کو زیادہ طویل عرصہ نہیں ہوا جب مسلمان انٹلیکچوئل اور اسکالرز نے ایسے تحکمانہ متون کے ساتھ آگے آنا شروع کیا جن میں خلیفہ کے بطور امام مذہبی کردار پر زور دیا گیا اور اس میں مبالغہ سے کام لیا گیا تھا۔ اس اصلاح کے وہ معنی تو ختم ہی ہوگئے جس کے مطابق اس سے مراد ریاست کا ایک سیکولر منتخب سربرہ ہوا کرتا تھا، جیسے خلفائے راشدین تھے۔ جن تصورات کے تحت خلیفہ کا مذہبی کردار وضع کیا گیا وہ اصل اسلام میں ریاست کے سربراہ کی سیکولر شخصیت اور امام، جو کہ مذہبی رہنما ہوتا تھا، کے درمیان تمیز کو ختم کر رہے تھے۔ یہ دونوں الگ الگ تصورات بعد میں زوال کے دنوں میں ایک دوسرے میں گڈمڈ ہوتے رہے اور پھر آزاد نے ایک ہی سانس میں خلیفہ اور امام کے الفاظ کو ایک ہی معنی میں استعمال کرڈالا جیسے دونوں کے درمیان کوئی امتیاز نہ ہو۔

عالمگیر خلافت

آزاد کی تقریروں کا نچوڑ یہ تھا کہ ہر زمانہ میں ایک ہی خلیفہ ہوسکتا تھا۔ آزاد کی اس مبہم سی شرط کو قبول کرنے کے لیے مسلمانوں کی تاریخ سے نظریں چرانا لازم تھا۔

حقیقت یہ تھی کہ کئی صدیوں سے حریف خلافتوں کی کثرت تھی اور مسلمان دنیا ساری کی ساری ایک خلیفہ پر متحد نہ تھی۔ عباسی خلافت جب تھی تو اس کی معاصر اسپین میں اموی خلافت اور مصر میں فاطمی خلافت موجود تھی۔ ان تین خلافتوں سے ہٹ کر جو ایک دوسرے کی حریف تھیں، بہت سی دوسری مسلمان بادشاہتیں اور تھیں جن کے سربراہ خلیفہ ہونے کے دعوے دار تھے۔ بوس ورتھ نے موبوط سروے کرکے ایسی 82 اسلامی خلافتوں کا سراغ لگایا۔24 اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ ترک عثمانی سلطنت کے پروپیگنڈا بازوں نے جو واحد عالمگیر سلطنت کا تصور پھیلا تھا وہ اسلامی سیاستوں کا ساری اسلامی دنیا میں بنیادی جزو رہا۔ یہی وہ بنیاد تھی جس پر ہندوستانی مسلمانوں کی وفاداریوں کے دعوے کی بنیاد رکھی گئی۔ یہ تصور بہرحال ناخالص تھا۔ اور پھر یہی وہ تصور تھا جس پر تحریک خلافت کا مقدمہ تشکیل پایا۔

آزاد نے دعوی کیا کہ یہ اسلامی شرعی قانون تھا جس کے مطابق ہر زمانے میں مسلمانوں کا ایک خلیفہ و امام ہو جو کہ عالمگیر خلیفہ ہوتا ہے۔ وہ اس شرعی قانون کے ماخذ کی نشاندہی نہیں کرتے جس پر اس تصور کی بنیاد

تھی یا وہ بنیاد جس کو لیکر انہوں نے یہ بیان دیا، کیونکہ ایسی کوئی بنیاد تھی ہی نہیں۔ ان کو بلند و بانگ اور مبالغہ آمیز دعوے کرنے کی عادت تھی جن کا ماخذ اسلام کے بنیادی سرچشموں میں ہوتا ہی نہیں تھا۔ یہ کافی تھا کہ ان کے قاری اور سامع کچے پکے پڑھے لکھے اور کچی پکی معلومات رکھنے والے تھے۔ اور وہ ان کے پرشکوہ اسلوبِ بیان و تحریر کے سحر میں گرفتار تھے جو عربی کی طویل عبارتوں سے مرصع ہوا کرتاتھا۔ عربی کی طویل عبارتوں کا فی البدیہہ استعمال آزاد اس لیے بھی کرتے تھے کیونکہ وہ تو ان کے گھر کی باندی تھی۔25قاری کے پاس آزاد کی کہی باتوں اور دعوؤں کی جانچ پڑتال کرنے کا وقت کم ہی ہوتا تھا۔ بہر حال قاریوں کیلئے آزاد اور دوسرے خلافتی مبلغین کے لکھے مواد کا محتویٰ کم ہی اہمیت رکھتا تھا، کیونکہ وہ پہلے ہی اس کی رو میں بہے جانے کا ذہن بناچکے تھے۔ یہ علماء عوام کیلئے محض محفل گرم کرنے والے خطیب کا کام کر رہے تھے۔

سرسید احمد خان نے عالمگیر خلافت کے خلاف بہت ہی جامع دلائل پیش کیے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ ہر خلافت محض ان علاقوں تک محدود تھی جو براہ راست ان کے دعوے دار کے کنٹرول میں تھی۔ خلافتیوں نے سرسید احمد خان کے

دلائل مسترد کردیے۔ ان کو سرکارِ انگلشیہ کا بے دام غلام اور ان کے نظریات کی جگالی کرنے والا قرار دیا۔ ان کا ایسا کہنا بالکل غلط تھا کیونکہ یہ آزاد تھے جو اس ایشو پر عثمانی نواز برٹش پالیسی کی آواز کے ساتھ تھے جو کہ شدت سے عثمانی سلطان کو عالمگیر خلیفہ کے طور پر سپورٹ کررہے تھے۔ سر سید احمد خان پر برٹش سرکار کی حمایت کے الزام کو کسی قدر اہمیت بھی دے دی جائے تو اس ایشو پر سرسید کا موقف اصولی تھا اور وہ برٹش کے اس وقت کے خیالات کے الٹ جارہا تھا۔ یہ ایک بالکل دوسرا معاملہ ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کے مستقبل کے لیے ان کا جو سیاسی پروجیکٹ تھا، جیسا کہ انہوں نے 19ویں صدی میں اسے دیکھا تھا ،اس سے ان پر برٹش کی کٹھ پتلی ہونے کا الزام لگ گیا۔ ایک وقت میں، یہ دعویٰ درست ہو یا غلط ہو، وہ برٹش کٹھ پتلی ہوسکتے ہیں۔ لیکن یہ مثال ان کوبرٹش کٹھ پتلی نہیں بناتی۔ سر سید احمد خان کا موقف عالمی خلافت پر برٹش اور ترک دونوں کے پروپیگنڈے سے سامنے آنے والے موقف سے الگ تھا۔

عثمانی خلفاء سے انگریزوں کے تعلقات

تحریکِ خلافت کے پروپیگنڈے کے برعکس، برٹش عثمانی خلافت کے دشمن نہیں بلکہ کئی

صدیوں تک عثمانی ترکوں کے اتحادی رہے۔ ان کا عثمانی ترکوں سے گہرا اتحاد اس جذبے سے پھوٹا تھا جو برٹش کے اندر زارِ روس کے توسیع پسندانہ عزائم سے برطانوی استعماری مفادات کو درپیش خطرات سے پیدا ہوا تھا۔ عثمانی ترک بھی روسی خطرے سے پریشان تھے اور یہ پریشانی ان کی بڑھتی کمزوری سے دوچند ہوگئی تھی۔ ان کو بھی ایک ایسے مضبوط اتحادی کی ضرورت تھی جس پر وہ اعتماد کرسکیں۔ ایسا اتحادی ان کو برطانیہ کی شکل میں مل گیا۔ عثمانی ترکوں کا جرمنی کے ساتھ پہلی جنگ عظیم میں اتحاد عثمانی ترکوں اور برطانیہ کے درمیان صدیوں پرانے گہرے تعلقات میں پہلی دفعہ تعطل لیکر آیا تھا۔ ترکی کا خلاف معمول جنگ کے زمانے میں جرمنی سے اتحاد، ترکی کے اپنے اندر کے مخصوص حالات کے سبب تھا۔ برطانیہ نے ترکی کو عالمی طاقتوں کے ساتھ جنگ میں شرکت سے روکنے کی پوری کوشش کی تھی۔ ترکی اپنے روایتی اتحادی کی مخالفت کے باوجود ایک جنگ میں شرکت جیسی غلطی کر گیا۔ یہ اچھی طرح سے دیکھ بھال کر کے نہ کیاجانے والا فیصلہ تھا۔ یہ ایک انتہائی دلچسپ واقعہ ہے۔ جس پر آگے ہم اور بات کریں گے۔

انگریزوں کے ترک عثمانی سلطنت سے تعلقات برطانیہ کے اپنے سامراجی مفادات پر استوار تھے۔ ان تعلقات کی وجہ ایک تو عثمانی سلطنت کا جغرافیائی تزویراتی محل وقوع تھا اور دوسری وجہ زارِ روس کی طرف سے درپیش خطرات تھے ۔ ایک نئے زمانے کے تناظر میں جس نے بڑے پیمانے پر بحری تجارت اور اس سے جڑی بحری طاقت کی اہمیت کو 16 ویں صدی سے مسلسل بڑھاوا دینا شروع کررکھا تھا ،برطانیہ کے لیے عثمانی سلطنت روس کی بحیرۂ روم اور خلیج فارس تک رسائی کے راستے میں ایک بڑی ڈھال تھی۔ عالمی تزویراتی ترجیحات بڑی تیزی سے تبدیل ہوئی تھیں۔ برطانیہ ایک بڑی بحری طاقت کے طور پر ابھرا تھا اور اس نے اپنی سامراجی طاقت کو پوری دنیا تک پھیلا دیا تھا۔

عالمی طاقت کے اس نئے کھیل میں زارِ روس کی حیثیت ایک چھوٹے کھلاڑی کی سی تھی۔ اس کی بحری راستوں تک رسائی جغرافیائی اعتبار سے خاصی محدود تھی۔ بالٹک سمندر میں اس کا بحری بیڑہ تنگ خلیج میں خطرے سے دوچار تھا جہاں سے سویڈن، جرمنی اور ڈنمارک سے الگ ہوتا تھا۔ بحیرۂ اسود میں روس کا بحری بیڑہ باسفورس اور آبنائے درہ دانیال پر اور زیادہ خطرے سے دوچار تھا۔ اس

کے مشرقی آبنائے اور ولادیوستوک بندرگاہ پر جو بیڑے تھے، وہ اس کھیل میں کوئی مؤثر کردار ادا کرنے سے قاصر تھے۔ اگر روس ایک بڑی عالمی طاقت بننا چاہتا تھا تو اسے دنیا کے ساحلوں تک آزادانہ رسائی کی ضرورت تھی۔ اس کے پاس ایک ہی راستہ تھا کہ وہ جنوب کی سمت بڑھے اور خلیجِ فارس اوربحیرۂ عرب میں غلبہ حاصل کرنے کے لیے علاقوں کو فتح کرے۔ لیکن اس سے برٹش سامراج کے مفادات کو براہِ راست خطرات لاحق ہوجانے تھے۔

عثمانی سلطنت گرم پانیوں سے گزر کر جنوب تک جانے کے لیے روس کے راستے میں کھڑی تھی۔ اسے جنوب کی طرف کامیاب پیش رفت کرنے کے قابل ہونے کے لیے عثمانی سلطنت کو توڑنا پڑتا تھا۔ روسی پالیسی اس لیے مستقل طور پر عثمانی ترکوں کے خلاف جارحانہ تھی۔ روسی خطرہ وہ مستقل خطرہ تھا جس کی بنیاد پر برطانیہ اور ترک عثمانی سلطنت کے درمیان مستحکم اتحاد قائم ہوا۔ یہ اتحاد کئی صدیوں تک قائم رہا۔ انہوں نے اکٹھے اتحادی بن کر جنگیں لڑیں ، طوالت اور اخراجات کے حساب سے معروف ترین جنگ، جنگِ کریمیا(56-1854ء) تھی۔ جنگ کا خاتمہ برطانیہ کی خواہش پر ایک معاہدے کے تحت ہوا جس میں آبنائے باسفورس اور درہ دانیال میں تمام بحری

فوجی دستوں کی نقل و حرکت پر پابندی لگادی گئی اور اس تجویز کا مقصد روسی بحری دستوں کی نقل و حمل کو روکنا تھا۔ اس معاہدے کی وجہ سے روسی جنوبی جنگی بحری بیڑا بحیرۂ اسود میں ہی بند ہوکر رہ گیا۔

ترک عثمانیوں کی توسیع پسندی اور زوال

سترھویں صدی کے آخر تک عثمانی ترک اپنی طاقت کی بلندیوں کو چھونے لگے تھے جب سلطان کی افواج نے دوسری بار ویانا کا محاصرہ کرلیا لیکن وہ ایک بار پھر اسے فتح کرنے میں ناکام رہے۔ اسی لمحے سے بتدریج یورپ میں ترک طاقت کا زوال بھی شروع ہوگیا تھا۔ ترکی نے جلد ہی روس اور ہیبسبرگ کے ساتھ اٹھارویں صدی کی توسیع پسندانہ جنگوں میں ڈینوب اور یوگو سلاویہ میں دریائے ساوا سے پرے کی نوآبادیاں کھو دی تھیں۔ لیکن ترک عثمانی سلطنت کا آخری زوال ترکی اور ان دو عظیم طاقتوں کے درمیان لڑائیوں کا نتیجہ تھا- ترکوں کی بڑی ااور مرکزی پسپائی جنوبی سلاو کی قوم پرستانہ جدوجہد سے ہی ہوئی جو ہیسبرگ آسٹرو ہنگرین سلطنت کی نوآبادیاتی طاقت کے بھی ویسے ہی خلاف تھے جیسے وہ عثمانی ترک سلطنت کے تھے۔ قومی آزادی کی لڑائیوں میں جنوبی سلاو کے لوگوں نے نوآبادیاتی سلطنتوں، ترک عثمانیوں اور ہیسبرگ کے خلاف

جنگ کی۔ ہندوستان میں، اردو پریس، اسے غلط طور اسلام کے خلاف مسیحیت کی جنگ بناکر پیش کررہا تھا۔ جبکہ یہ حقیقت میں نوآبادیاتی نظام کے خلاف نیشنل ازم کی جنگ تھی۔

یہ علاقوں اور طاقت کے حصول کی لڑائیاں تھیں۔ مذہب اس میں کہیں نہیں تھا۔ ’مسلمان‘ عثمانی، مسلمان بھائیوں سے لڑنے سے ہچکچاتے نہیں تھے۔ جیسے کہ وہ عرب عوام کو اپنے نوآبادیاتی راج کے لیے محکوم بنانے سے گریز نہیں کرتے تھے۔ انہوں نے مسلمان بھائی صفوی ایرانی حکمرانوں کے خلاف بھی بار بار پیش رفت کی تھی،اگرچہ وہ اس میں ناکام رہے تھے۔ عثمانی ترکوں کی توسیع پسندی مذہب کے لیے نہیں تھی۔ بلکہ یہ تو علاقوں اور مزید طاقت کے حصول کے لیے تھی۔ اسی طرح عثمانی ترکوں کی مسلمان رعایا بھی اپنے مسلمان نوآبادیاتی آقاؤں سے آزادی حاصل کرنے میں کم جذبہ نہیں رکھتی تھی۔ ستوجانوک لکھتا ہے،’مرکزی حکومت کی کمزوری نے پہلے سے موجود ترک صوبوں میں علیحدگی پسند طاقتور رجحانات کی اور حوصلہ افزائی کی۔ عثمانی حکومت کے مرکز کو مسلمان بغاوتوں کے ایک سلسلے سے مصالحت کرنا پڑی، جن میں مصر کے محمد علی سے صلح بھی تھی۔ (جو

بہرحال ایک فوجی مہم جو تھا ناکہ نیشنلسٹ تحریک کا قائد 26)۔

جہاں تک بلقان میں آزادی کی تحریکوں پر اسلام کے خلاف مسیحی تحریکیں ہونے کے الزام کا تعلق ہے، تو ہم مشکل سے ہ یہ فراموش کرسکتے ہیں کہ یہ ہیسبرگ کے تاج کے مسیحی وارث آرشیدوک فرانتس فردیناند کا ایک مسیحی سرب قوم پرست کے ہاتھوں سراجیو میں قتل ہی تھا جس نے پہلی عالمی جنگ کو بھڑکا دیا۔ بلقان کی قومی تحریکوں اور لڑائیوں کو مسیحیت کی اسلام کے خلاف جنگ کے طور پر پیش کرنا ، جیسا کہ ہندوستانی مسلمان مقروں اور متعصب علماء نے ان کو بناکر پیش کیا تھا، ایک مہمل اور فضول بات تھی۔

انیسویں صدی قوم پرستی کے خمیر کے اٹھائے جانے کا زمانہ تھی جیسا کہ ہندوستان میں بھی ایسا ہی تھا۔ بلقان قوم پرست تحریکیں اسی عالمی لہر کا حصّہ تھیں، جب محکوم عوام نے آزادی اور خودمختاری کے لیے نوآبادیاتی راج سے لڑنا شروع کردیا تھا۔

یونان کی آزادی

ہندوستانی خلافتیوں نے بہت زیادہ اس خیال کی تشہیر بھی کی کہ برطانیہ والے یونان نواز اور ترک مخالف تھے۔ یہ الزام ڈیوڈ لویڈ جارج

پر تو لگایا جاسکتا ہے۔ جو جنگ کے زمانے میں اتحادی حکومت کا عبوری وزیراعظم بنا تھا ،جس نے سیورز جیسا ذلت آمیز معاہدہ لکھوایا تھا، جس کو اس کی قدامت پرست کابینے کے بونار لا جیسے ممبران نے بھی ناپسند کیا تھا۔ اور یہی وہ وجہ تھی جس کے سبب اس معاہدے کی نہ تو توثیق کی گئی اور نہ اسے نافذ کیا گیا تھا۔ جنگ کے زمانے کی اتحادی حکومت کے خاتمے کے بعد، جب ڈیوڈ لویڈ جارج کو اٹھاکر باہر پھینک دیا گیا، اور ایک قدامت پرست حکومت پھر لوٹ آئی جس کی قیادت بونار لا کے پاس تھی، برطانیہ کی عثمانی نواز پالیسی واپس لوٹ آئی تھی۔

مشرقی بحیرہ روم میں برطانیہ کی جو طویل المیعاد حکمت عملی تھی اس کو دیکھتے ہوئے یہ تصور کہ برطانوی حکومتیں یونان نواز تھیں، بالکل غلط ہے۔ ہم دوبارہ زارِروس کی طرف سے خطرہ کو برطانیہ کی عینک سے دیکھتے ہیں۔ یونان کی ترک نوآبادیاتی راج سے آزادی کی جدوجہد میں، باوجود اس کے کہ برطانیہ کے اندر یونانیوں کے لیے مقبول حمایت موجود تھی، برٹش حکومت کبھی بھی یونان کی آزادی کے حق میں نہیں تھی۔ ان کو خوف تھا کہ اس سے روس کو ایک اتحادی میسر آجائے گا اور مشرقی بحیرہ روم میں اسے مضبوطی سے قدم جمانے

کا موقعہ ملے گا۔ تاہم برطانیہ میں عوام کی رائے کہ اس حق میں بہت زیادہ استوار ہوجانے اور پاپولر شاعر لارڈ بائرن کی 1826ء میں وفات ہوجانے سے، جو کہ یونانیوں کے لیے لڑا اور میسولونگھی کے مقام پر اس کی موت ہوگئی، تو نہ چاہتے ہوئے بھی برطانوی حکومت نے اس اتحاد میں شمولیت اختیار کی جس کا آغاز روس نے یونان کی حمایت کے لیے شروع کیا تھا۔ جنگ کا نتیجہ معاہدہ اڈرنوپل/ادرنہ 1829ء کی شکل میں نکلا۔ لیکن برطانوی حکومت اس معاہدے سے ویسے ہی ناخوش تھی جیسے عثمانی ناخوش تھے۔ جیسے گیوہیر نوٹ کرتا ہے،’بلقان میں روسیوں کے غلبے کے برطانوی خدشوں کے سبب، 1832ءمیں کہیں جاکر یونان میں حکومت کی تشکیل اور اس میں شامل علاقوں کا تعین کیا جاسکا۔ نو زائیدہ یونانی ریاست سے کئی ایک ایسے علاقے خارج رکھے گئے جہاں یونانی تعداد کے اعتبار سے زیادہ تھے لیکن پھر بھی وہ ترکوں کی عملداری میں چھوڑ دیے گئے۔ برطانوی وزیراعظم ڈیوک ولنگٹن کا کہنا تھا کہ یونان روس کے لیے سٹیٹلائٹ بن جائے گا، اس لیے اسے ایک چھوٹے سے علاقے تک محدود کیا جائے۔27 اس سے برطانیہ کے خوف کا اظہار ہوتا ہے۔ اس وقت

بھی برطانیہ کی ترک عثمانوں کے ساتھ دوستی غیر متزلزل رہی‘‘۔

عثمانیوں کی طرف سے ہندوستان پر برطانوی راج کی حمایت

ہندوستان کے مسلمانوں کا ترک سلطان کو عالم گیر خلیفہ مان لینا ایک تازہ پیش رفت تھی۔ مغل ہندوستان کے لیے، ترک سلطان کو آقا تسلیم کرنے کا کوئی سوال ہی نہیں تھا جو ان کی طاقت و دولت اور علاقہ کے حجم کے اعتبار سے حریف تھی۔ ہندوستانی مسلمانوں میں ترک سلاطین کو عالمگیر خلیفہ کے طور پر قبول کرنے کے تصور کا برطانوی دور میں حکومت کی مکمل آشیر باد سے پروپیگنڈا کیا گیا تاکہ وہ اپنے محبوب خلیفہ کے وفادار ہوجائیں۔ برٹش عثمانی خلیفہ کی ہر جگہ پر مذہبی اتھارٹی کے تصور کی قدر وقیمت جان چکے تھے، جس کے ذریعہ سے ہندوستانی مسلمانوں کو قابو کیا جاسکتا تھا۔ برٹش نے اس کو خوش آمدید کہا اور خلیفہ کے نام پر پروپیگنڈے کی حوصلہ افزائی کی۔ بدلے میں خلیفہ نے برٹش کی خوب خدمت کی۔

اس کی پہلی بڑی مثال 1789ء کو دیکھنے کو ملی جب ٹیپو سلطان نے، مغلوں کے خلاف سرکشی کے اظہار کے طور پر،عثمانی خلیفہ

سے رسمی وفاداری کا اعلان کیا جس نے جواب میں انہوں نے اسے میسور کے حاکم ہونے کی سند اور خلعت عطا کردی۔ برطانوی نوآبادیاتی راج کے خلاف ٹیپو ہندوستان کی تاریخ میں ایک غیر معمولی شہرت کا حامل کردار ہے۔ 1798ء میں برٹش کی درخواست پر خلیفہ عثمانی نے ایک خط ٹیپو سلطان کو بھیجا اور اس میں اسے برٹش کے خلاف جارحانہ رویے اختیار کرنے سے باز رہنے کو کہا۔ خط ٹیپو کو براہ راست نہیں بھیجا گیا تھا بلکہ لارڈ ویلزلے کے ذریعہ سے بھیجا گیا تھا، جوکہ ٹیپو کے خلاف برٹش افواج کی قیادت کررہا تھا۔ ٹیپو نے جواب میں اس سے اپنی عقیدت کا اظہار تو کیا لیکن ساتھ ہی خلیفہ کو یہ بھی بتانے کی کوشش کی کہ وہ چونکہ ہندوستان سے بہت دور ہیں، اس لیے یہاں کی صورت حال سے اچھے سے واقف نہیں ہیں اور ساتھ ہی ٹیپو نے خلیفہ کو بے باکی کے ساتھ اپنے ساتھ ہاتھ ملانے کی دعوت دے ڈالی تاکہ ’کافروں‘ کو اٹھاکر باہر پھینک دیا جائے۔ عثمانی خلیفہ برٹش کی حمایت میں ایک بار پھر انتہائی مشکل وقت میں آگے آیا جب ہندوستان کی جنگِ آزادی لڑی جارہی تھی۔ یعنی 1857ء کی جنگ آزادی، جس کی سرکاری مورخین نے’غدر‘ کہہ کر قدر کم کرنے کی کوشش کی۔ عثمانی خلیفہ عبدالمجید نے

باغیوں کی مذمت کی اور ہندوستانی مسلمانوں کو برٹش کا وفادار رہنے کو کہا۔ اس نے کہا کہ برٹش اسلام کا دفاع کرنے والے ہیں۔

برٹش عثمانی خلفاء سے اپنے تعلقات کی قدرو قیمت کا اندازہ لگاتے ہوئے یہ بات اچھے سے سمجھتے تھے کہ عثمانی خلیفہ ہندوستان کے مسلمانوں کو قابو میں کرنے کے لیے بڑی قدر و قیمت کا حامل ثابت ہوگا۔ اس کا اچھے سے اظہار اس استقبال سے ہوتا ہے۔ جو انہوں نے ظالم سلطان عبدالعزیز کا کیا، جب اس نے 1867ء میں لندن کا دورہ کیا۔ برطانوی حکام نے بیش بہا سامانِ تفریح سلطان کے لیے فراہم کیے۔ لیکن اہم بات یہ ہے کہ اس سارے انتظام و انصرام پر جو بڑا خرچ آیا اسے برٹش حکومت نے ہندوستان سے ہونے والی آمدن سے منہا کیا اور یہ دلیل دی کہ سلطان سے گہرے تعلقات میں ہندوستان کی سرکار کا حصّہ بھی ہے۔ کیونکہ سلطان مسلمان مذہب کا سربراہ ہے، اس سے ہندوستانی مسلمان خوش ہوں گے۔
28

ہندوستانی مسلمانوں میں ترک نواز رجحان کی صورت گری

انیسویں صدی کے آغاز تک ہندوستانی مسلمان ترکی اور عثمانی خلیفہ سے بیگانے تھے۔ برٹش

مفاد کے علاوہ بھی سماجی تبدیلی کے دو بڑے مشترکہ عوامل ایسے تھے جنھوں نے مسلمانوں کے اندر کامیابی کے ساتھ ترک نواز ہمدردیاں پھیلانے میں مدد دی۔ ان دو سماجی تبدیلیوں کی اصل بالکل جدا تھی لیکن دونوں ایک دوسرے کے ساتھ ایسے نتھی تھیں کہ ایک مظہر بن جاتی تھیں۔

پہلی تبدیلی ایک نئے تعلیم یافتہ مسلم درمیانہ طبقہ کا ظہور تھا۔ مسلمانوں کا یہ طبقہ مدرسوں اور علماء کی طرف سے دی جانے والی روایتی تعلیم کے اثر سے پروان نہیں چڑھا تھا۔ یہ نئی اینگلو-ورنا کیولر نظام تعلیم کا نتیجہ تھے جسے میکالے کی فروری 1835ء کی رپورٹ کے بعد نوآبادیاتی حکومت نے شروع کیا تھا۔ یہ نظام تعلیم نوآبادیاتی ریاستی مشینری کے لیے سرکاری نوکر اور کلرک فراہم کرنے کے لیے بنایا گیا تھا۔ ان کو سرکار کے کام کے دوران انگریزی بولنے والے صاحبان اور مقامی آبادی کے درمیان واسطہ بننے والوں کی ضرورت تھی۔ نہرو نے اس نظام کو ’کلرکوں کی قوم‘ پیدا کرنے والا نظام تعلیم قرار دیا تھا۔ یہ ایک نیا طبقہ تھا، جسے میں نے کسی جگہ پر ’تنخواہ دار‘ لکھا ہے۔29 تنخواہ دار طبقہ درمیانہ طبقہ کا ایک سیکشن/پرت تھاجس کا مقصد سرکاری نوکری تھا۔ ان کا نصب العین ’تعلیم‘ نہیں بلکہ

’تعلیمی قابلیت‘ کا حصول تھا جیسے ڈگری/اسناد اور ڈپلومہ وغیرہ، جو کہ سرکاری نوکری کے لیے پاسپورٹ کا کام دیتے تھے۔ نوآبادیائے جانے والے معاشروں میں، جن کی بنیاد زرعی پیداوار ہوتی ہے، تنخواہ دار طبقہ شہری سماج/اربن سوسائٹی میں غالب ہوتا ہے اور سیاسی بحث و مباحثے میں پہل کاری کرتے ہوئے کود پڑنے والا سب سے زیادہ واضح طبقہ ہوتا ہے۔ تنخواہ دار اس لیے بڑی سماجی اور سیاسی اہمیت رکھنے والے طبقے کے طور پر سامنے آیا۔یہی طبقہ اخبار پڑھنے والا طبقہ بن گیا، جب اخبارات پڑھنا قابل برداشت ہوگیا تھا۔

مسلمان تنخواہ دار طبقہ، خاص طور پر یوپی می،ں قدرے ناراض اور کبیدہ خاطر طبقہ تھا کیونکہ یہ سرکاری ملازمتوں میں اپنا حصّہ گنوا چکا تھا۔ خاص طور پر بڑے رینک کی مراعات یافتہ نوکریاں، جن میں ابتک وہ فائق اور غالب رہا تھا۔نفسیاتی طور پر اس طبقے کو ایسی جگہوں کی ضرورت تھی جہاں پر یہ اپنے شکوؤں اور درد کا مداوا کرسکتا۔ تو جب بلقان میں ترکی کی شکست کی خبریں آنا شروع ہوئیں، جن کو مسیحیت کی عالم اسلام کے خلاف جنگ کے طور پر پیش کیا جارہا تھا، انہوں نے ان کے پہلے سے کمیونلسٹ/ فرقہ وارانہ ہوتے ہوئے ذہنوں کو اور تقویت بخش دی ۔

انہوں نے ’ترکوں کی تقدیر‘ کو خود اپنے زوال کے آئینے میں دیکھا۔ انہیں ’ترکوں کا المیہ‘ کے عنوان سے چھپنے والی خبروں سے گہری ہمدردی ہونا شروع ہوگئی۔یہ ایک یکطرفہ مگر طاقتور احساس تھا ، چنانچہ عالم غربت میں بھی انھوں نے ترکوں کی امداد کے لیے چندے جمع کرنا شروع کردیا۔ برطانوی حکومت نے اپنے ہاں اس پیش رفت کو خوش آمدید کہا اور اسے بڑھانے میں وہ جو کرسکتے تھے انھوں نے کیا۔ وہ تو خوش تھے کہ ہندوستانی مسلمانوں اور ان کی کٹھ پتلی عثمانی خلیفہ کے درمیان جڑت بڑھ رہی تھی۔

اس بالقوہ سیاسی بنیاد نے، جس پر مضبوط ترک عثمانی نواز ہمدردیاں پیدا ہوئیں تھیں، کو بہت مؤثر انداز سے ایک نئی پیش رفت نے اور بڑھایا، اور وہ تھا اردو پاپولر صحافت کا جنم۔ 30 ابتدائی اخبارات جن کی بہت محدود اشاعت تھی، وہ ان معدودے چند دولت مند اور طاقتور لوگوں کا خیال رکھتے تھے جن کو ریاستی امور اور دنیا بھر کی تجارت سے باخبر رہنے کی ضرورت رہتی تھی۔ ان میں سے بہت سے اخبارات تو صرف ڈمی کی شکل میں شائع ہوا کرتے تھے۔ اردو اشاعت بھی بہت ہی ابتدائی شکل میں تھی۔ اردو کے لیے خط نسخ والی ٹائپ دستیاب تھی، لیکن خطِ نسخ زیادہ مقبول

نہ تھا اور پھر یہ مہنگا بھی کافی تھا۔ کیلی گرافک نستعلیق کتابت بہت مقبول تھی۔ یہ سب اس وقت بدل گیا جب لتھلوگرافی آنے کے نتیجے میں پرنٹنگ نستعلیق میں ہونے لگی۔ بڑے پیمانے پرجب تنخواہ دار طبقے کے لیے انتہائی اہم وقت تھا، اس خط میں سستی طباعت دستیاب ہوگئی۔ لتھو پرنٹنگ 1796ء میں ایجاد ہوئی تھی۔ بڑے پیمانے پر اخبارات کو کم خرچ پر شائع کرنے کے لیے اس میں مزید تبدیلیوں کی ضرورت تھی۔1850ء میں پہلا میکانکی لتھوگرافک پریس دستیاب ہوگیا۔ انیسویں صدی میں بعد ازاں پتھروں کی جگہ دھاتی پلیٹوں کو استعمال کر کے روٹری پریس کی تعمیر ممکن ہوگئی جسے حسبِ منشا تبدیل کیا جاسکتا تھا۔ ان ایجادات نے بڑے پیمانے پر نستعلیق سکرپٹ میں لتھو پرنٹنگ کو نہ صرف ممکن بنایا بلکہ بہت سستا بھی کردیا۔ اردو اخبارات کو اب بڑی تعداد میں سستے داموںچھاپا جاسکتا تھااور انہیں ہر کوئی خرید سکتا تھا۔ اردو پڑھنے والوں کے لیے عوامی میڈیا کا زمانہ گویا آن پہنچا تھا۔ لیکن اخبارات کوایشوز بھی درکار تھے جن کے بارے میں سنسنی پھیلا کر اشاعت کو بڑھایا جاسکتا۔ ’ ترک المیہ‘کا ڈرامہ بالکل وہی چیزتھا جس کی ان

کو ضرورت تھی۔ انھوں نے اس کو ہر ممکن حد تک بیچا۔

پہلی جنگ عظیم کے واقعات ہندوستانی مسلمانوں کے لیے کسی جذباتی سانحے سے کم نہ تھے۔ وہ تو برطانیہ اور ترک عثمانوں کے درمیان دوستی کی خبریں سن کر بڑے ہوئے تھے، جو کہ اردو پریس میں باقاعدگی سے شائع ہونے والی خبروں کا ایک عمومی عکس تھا۔ جنگ میں ترکی اور برطانیہ کے ایک دوسرے کے مخالف اتحادوں میں کھڑے ہونے کی خبریں ان کے لیے انتہائی صدمے والی تھیں۔ مولانا محمد علی نے ایک طویل مضمون ’دا چوائس آف ترک/ترکوں کا انتخاب‘ لکھا جو ان کے اپنے انگریزی اخبار’کامریڈ‘میں شائع ہوا۔ اس مضمون سے زیادہ کوئی اور چیز اس جذبۂ ہمدردی کی کما حقہٗ تصویر کشی نہیں کرتی۔ ترکوں کے برطانیہ سے شکایات کو درج کرنے کے بعد بھی وہ اپنی شدید ترین امید ظاہر کرتے ہیں کہ ترک برطانوی حکومت کی نادانیوں کے باوجود جنگ میں غیرجانبدار رہیں گے۔ اور انھوں نے اپنے مضمون کا خاتمہ مسلمانوں کی برطانیہ سے وفادار رہنے کی یقین دہانی پر کیا۔ 31

ترکی اور جنگِ عظیمِ اول

ترکی کا جنگ عظیم اول میں جرمنی اور اس کے اتحادی ممالک کے ساتھ شریک ہونے کا فیصلہ ہر ایک کے لیے حیران کن تھا۔ 1908ء میں ’ کمیٹی فار یونین اینڈ پراگریس- سی یو پی‘ کے نام سے سامنے آنے والے ’ ترک نوجوانان ‘ پر مشتمل ایک انقلابی دستے نے ترکی میں بغاوت کی اور اقتدار پر قبضہ کرلیا اور خلیفہ عبدالحمید دوم کو ان کے عہدے سے معزول کردیا۔ اس کی جگہ سی یو پی نے اس کے بھائی محمد رشید کو خلیفہ کے طور پر بٹھادیا۔ ینگ ترک رجیم خود بھی جلد ہی ایک فوجی اشرافیہ میں بدل گیا۔ ترک ریاست کے اندر خلیفہ کے حمایتی قدامت پرست رجعتیوں، اعلیٰ سطحی لبرل بیوروکریٹس اور انقلابی یونینسٹ نوجوانانِ ترک کے درمیان اقتدار کی ایک سہ جہتی رسہ کشی جاری تھی۔32

ترکش حکمران اشراف کے اندر ، داخلی مسائل پر اختلافات کے باوجود، قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ وہ سب کے سب برطانیہ نواز تھے۔ یہ حمایت صدیوں سے چلی آرہی عثمانی ریاست کے لیے برٹش حمایت کے مشترکہ تجربہ کا ورثہ تھی۔ جہاں تک ترک اشراف کا تعلق تھا تو برٹش ان

کے لیے سب سے زیادہ مستقل اور بااعتماد دوست تھے۔ ترک اشراف کے درمیان گروہ بندی پر مبنی جھگڑوں کے باوجود ایک گروہ بھی برٹش مخالف نہیں تھا۔ ترکی کا جرمنی- ہیسبرگ- آسٹریا وغیرہ کا پہلی جنگ عظیم میں اتحادی بننے کا فیصلہ ان کے لمبے عرصے سے چلے آرہے رویوں اور برطانیہ و فرانس کے ساتھ گہری دوستی کو دیکھتے ہوئے بالکل غیر متوقع لگتا تھا۔ ایسا کیسے ہوا؟

ابتدائی طور پر ترکی نے خود برطانیہ اور اس کے اتحادیوں سے رابطہ کرکے اپنے آپ کو ان کے اتحادی کے طور پر جنگ میں شامل ہونے کی پیشکش کی۔ فیروز احمد لکھتا ہے:’بلقان جنگ ڈپلومیسی کے ہلادینے والے دھچکے کے بعد سی یو پی اس بات کے قائل ہوگئے تھے کہ عثمانی ریاست صرف اور صرف دو بلاکس میں سے کسی ایک بلاک کے ساتھ اتحاد کرکے ہی بچ سکتی ہے۔ اور اس کی ترجیح برطانیہ، فرانس اور روس کا سہ فریقی اتحاد ہونا چاہیے۔ وفود لندن اور پیرس اور آخر میں زار روس نکولس کے پاس بھیجے گئے۔ اس سے بھی پتا چلتا ہے کہ ینگ ترک برطانیہ نواز اور فرانس نواز تھے نہ کہ جرمن نواز۔ کیونکہ ان کو یقین تھا کہ ترک مفادات سہ فریقی اتحاد کے ساتھ جاکر ہی محفوظ رہ سکتا ہے۔33لیکن برطانیہ کے ساتھ

ترکی کے صدیوں سے چلے آرہے اتحاد اور اس کی عثمانی سلطنت کی وحدت کو برقرار رکھتے ہوئے اس کی حفاظت کی ضمانت دینے کے باوجود مغربی طاقتوں نے ترکی کی اتحادی بننے کی پیشکش کو ٹھکرادیا۔ جبکہ یہ بات زار روس کی توسیع پسندی کے مقابلہ کیلیے برطانیہ کے مفاد میں بھی تھی ۔ کیوں؟

آغا خان کی سوانح عمری میں اس پہیلی کو حل کرنے میں مددگار چند ایک اشارے موجود ہیں جو ترکی کے حتمی فیصلے کے اسباب پر کچھ روشنی ڈالتے ہیں۔ اگرچہ برٹش نے جنگ میں اپنے اتحادی کے طور پر ترکی کی آفر کو ٹھکرادیا تھا، لیکن وہ شدت سے چاہتے تھے کہ ترکی اس جنگ میں غیرجانبدار رہے۔ آغا خان لکھتے ہیں: ’لارڈ کچنر نے مجھ سے ترکوں کے ساتھ اپنے تمام تر تعلقات کو استعمال میں لانے اور ان کو جنگ میں شمولیت سے روکنے اور غیرجانبدار رہنے پر قائل کرنے کی درخواست کی۔ ان کی رائے سے سیکرٹری آف سٹیٹ فار انڈیا، فارن سیکرٹری سر ایڈورڈ گرے اور وزیراعظم مسٹر ایسکیوتھ بھی متفق اور حامی تھے۔ یہاں تک کہ، جب میں عزت مآب کے ساتھ ظہرانے میں شریک تھا، برطانوی شاہ کنگ بھی اس کے حامی نکلے۔‘34

تو آغا خان نے اپنے پرانے دوست توفیق پاشا کے ساتھ رابطہ کیا جو لندن میں ترک سفیر تھے۔ دونوں اس بات پر رضامند تھے کہ ترکی کو اس جنگ سے دور رہنے کی ضرورت ہے۔نوجوانان ترک نامی جماعت کو ایک وزارتی وفد لندن بھیجنے کی دعوت دی گئی تاکہ برطانوی حکومت سے براہ راست مذاکرات ہوسکیں۔ آغا خان لکھتے ہیں: ’برطانیہ اپنے، زارِروس اور دیگر اتحادیوں کی جانب سے مستقبل میں ترکی لیے ہر طرح کی ضمانت اور یقین دہانیاں کرانے کے لیے تیار تھا‘۔35 آغا خان نے یہ بھی اضافہ کیا کہ غیر جانبدار ترکوں کو، حالیہ نقصانات کے بعد اپنے سماجی،معاشی اور فوجی اصلاحی پروگرام کو بروئے کار لانے کی اجازت بھی دی جائے گی۔ یہ بات سمجھ میں بھی آتی ہے۔

ترک سفیر توفیق پاشا نے اپنی حکومت کو بریف کرنے کے بعد، آغا خان کو بتایا کہ اتحادیوں کے ساتھ ان کے مذاکرات کے کامیاب ہونے کے بہت زیادہ امکانات ہوں گے اگر اتحادی ترکوں کو غیر جانبدار رہنے کے لیے کہنے کی بجائے اس کو اپنے اتحادی کے طور پر شریک ہونے کو کہیں،جیسا کہ برطانیہ نے پہلے ہی کہہ دیا ہے۔ کہ جنگ کے خاتمے پر کوئی بھی غیر جانبدار رہنے پر اس کی تعریف نہیں کرے گا’ لیکن غیر جانبداری کیا ہار جانے سے بہتر نہیں ہے؟ اور

کیا غیر جانبداری اتنی ہی بری ہوتی اگر اسے جیتنے والے کی جانب اختیار کیا جاتا ؟

برطانیہ جنگ میں اپنا ایک اور اتحادی بنانے سے کیوں منحرف تھا؟ بہت ساری داخلی مشکلات کے ساتھ ایک مسئلہ زارِ روس کا بھی تھا۔ زارِ روس کا ترک مخالف رویہ دیکھتے ہوئے برطانیہ کا خیال یہ تھا کہ روس کی مخالفت کو نظر انداز کرکے ترکی کو بطور اتحادی شامل کرنے سے وہ جرمنی کی بڑھتی ہوئی طاقت سے خود اپنے آپ نمٹنے کے لیے تنہا نہ رہ جائے۔ یہ ایک ایسا خطرہ تھا جسے برطانوی کسی صورت مول لینے کو تیار نہ تھے۔ترک سفیر برائے برطانیہ توفیق پاشا خود اس بات کا قائل تھا کہ روس کبھی بھی ترکی کو بطور اتحادی کے شامل کرنا پسند نہیں کرے گا۔ کیونکہ ایسا قدم اٹھانے سے روس کی ترکی کے علاقوں تک توسیع پسندی کی ساری امیدوں پر پانی پھر جائے گا۔ چاہے یہ شمال مشرق سے ایروزرم تک رسائی ہو یا جنوب کی سمت۔[36] برٹش کے پاس سوائے ترکی کی پیشکش کو ٹھکرانے کے اور کوئی راستہ نہیں تھا۔ روس کی غیر جانبداری برطانیہ کو جرمنوں کے رحم و کرم پر چھوڑ دیتی۔

جب برطانیہ کو کئی گئی عثمانی ترکوں کی بہت بار کی درخواستیں ٹھکرادی گئیں، تو عثمانی حکومت نے پہلے پہل جرمنی کا اتحادی بننے کی بجائے ’انتظار کرو اور دیکھو‘ کی پالیسی اختیار کی۔ لیکن انھوں نے جرمنوں کے خلاف جارحیت دکھانے سے بھی گریز برتا۔ انھوں نے اپنے آپشن کھولے رکھے ۔ جبکہ ابھی وہ جنگ میں کس طرف جانے یا غیر جانبدار رہنے کے مسئلے پر بحث کررہے تھے تو اکتوبر 1914ء میں ترک، جیسا کہ لیوس لکھتا ہے، ’ایک بڑی مغربی جنگ میں پھنس کر رہ گئے‘۔37

آغا خان لکھتے ہیں:’1914 ءمیں ہی مرکزی طاقتوں کو اپنی شرائط پر جیت کا اعتماد ہونے لگا۔ ان علامتوں سے گمراہ ہوکر، اسے شگون سمجھنے کی غلطی اور جرمنوں کی شادمانی کو دیکھ کر ترک حکومت نے روس سے جنگ کرنے کا ناقابلِ تلافی فیصلہ کرڈالا۔ اس نے خود بخود عثمانی سلطنت کو برطانیہ اور فرانس سے جنگ میں ملوث کرڈالا‘۔38 معروضی طور پر دیکھیں تو ترکوں کا یہ تباہ کن قدم تھا، جس کی ان کو بعد میں قیمت چکانا تھی۔ یہ عقل و دانش سے انحراف کر کے کیا گیا فیصلہ تھا۔ غیر جانبداری رہنا ہی ان کے لیے سب سے معقول راستہ ہوتا۔

جنگِ عظیمِ اول کے بعد خلیفہ

نوجوانان ترک کے رہنماؤں نے، جنہوں نے ترکی کو تباہ کن جنگ میں دھکیلاتھا، ایک جرمنی جنگی جہاز پر فرار ہوکر جلا وطن ہوگئے۔ جولائی 1918ء میں زمانۂ جنگ کے خلیفہ محمد رشید، جن کو نوجوانان ترک نے نامزد کیا تھا، کو معزول کردیا گیا اور محمد وحید الدین اس کی جگہ آگئے۔ برطانیہ کے دوست پھر ڈرائیونگ سیٹ پر تھے۔ حکومت میں تبدیلیاں کی گئیں اور ایک جنگ بندی کا معاہدہ ہوا۔ اسکن کے مطابق،’1919ء میں وزیراعظم دامید فرید پاشا نے ایک پیغام برطانیہ کو بھیجا : ساری امیدیں بس اب خدا اور برطانیہ سے ہیں، ایک خاص رقم بطور مالی امداد کے لازم ہے اور وہ ہر اس شخص کو گرفتار کرنے کو تیار ہیں جس کی گرفتاری برطانیہ کو مقصود ہے‘۔39

جنگ کے دوران برطانیہ کے سارے ترک مخالف پروپیگنڈے کا ہدف ینگ ترک تھے اور اس نے خلیفہ کو اس کا ہدف نہ بنایا کیونکہ جنگ کے بعد اس سے تعاون کا امکان ہوسکتا تھا۔ خلیفہ کو الگ رکھنے کا فیصلہ تین حقیقتوں کو تسلیم کرنے پر استوار تھا۔ پہلی حقیقت کہ وہ جانتے تھے کہ خلیفہ محض علامتی سربراہ ہے اور یہ سی یو پی /ینگ ترک رہنما ہیں جو جنگ کے ذمہ دار ہیں۔ دوسری حقیقت کہ وہ جانتے تھے

کہ خلیفہ اور دوسری حکمران اشرافیہ کی ہمدردیاں ترکی میں دل سے ان کے ساتھ تھیں اور برطانیہ کو اپنی جیت کا یقین تھا اور ان کو یہ بھی یقین تھا کہ خلیفہ اور پرانی حاکم اشرافیہ ان کے ساتھ رہے گی۔ برٹش جانتے تھے کہ خلیفہ اس بات سے واقف تھا کہ برٹش اس کے سب سے قابل اعتماد محافظ تھے۔ تیسری حقیقت یہ تھی کہ برطانیہ ابھی تک خلیفہ کے سارے عالم اسلام کا خلیفہ ہونے کے دعوے سے فائدہ اٹھانے کا سوچ رہا تھا۔ جیسا کہ کامیابی سے انہوں نے اس دعوے کو لیکر مسلمانوں کا استحصال کیا تھا۔ ماضی میں خلیفہ ان کے لیے قیمتی اثاثہ ثابت ہواتھا اور ان کے خیال میں اس کو باقی رکھنا ان کے لیے فائدہ مند تھا۔

جنگ کے خاتمے پر، جب نوجوان ترک رہنما بھاگ کر جلا وطن ہوگئے، تو طاقت کا ایک خلا پیدا ہوا جسے پرانی حکمران اشرافیہ نے خلیفہ کو اپنا سربراہ بناکر فوراًپر کردیا۔ یہ برٹش کو بھی منظور تھا۔ اقتدار ان کے کٹھ پتلی کے پاس آ گیا تھا۔ خلافتیوں کے الزامات کے برعکس، برطانیہ جنگ میں اپنی فتح کے بعد خلافت کو بحال کرنے اور خلیفہ کی حفاظت کرنے کے لیے پرعزم تھا اور اس طرح سے وہ ترکی اور اس سے باہر اپنی اتھارٹی کو دوبارہ نافذ کرسکتا تھا۔ برطانیہ پر اپنے ممدوح خلیفہ کے خلاف

جارح ہونے کا الزام لگاکر، خلافتی ایک خیالی دشمن سے لڑ رہے تھے۔ خلیفہ کے لیے حقیقی خطرہ ترک ری پبلکن نیشنل ازم کے ابھار کی شکل میں سامنے آیا تھا جو کہ سیکولر اور جمہوری عزائم کا حامل تھا۔ خلافتی خلیفہ کے بادشاہانہ طرز حکمرانی اور ری پبلکن قوم پرستوں کی جمہوری آرزؤں کے درمیان تاریخی ٹکراؤ کی نوعیت اور اہمیت سمجھنے سے قاصر تھے۔ انہوں نے مصطفی کمال کی عظمت کے گن گائے جو کہ خلافت کا سب سے بڑا دشمن تھا، جسے وہ ’غازی‘کا خطاب دے رہے تھے، جبکہ اسی زمانے میں وہ اپنے ممدوح خلیفہ کی عظمت کے گن بھی گارہے تھے۔ وہ یہ نہ دیکھ سکے کہ یہ دونوں ترک معاشرے اور سیاست کے کبھی نہ ملنے والے دھاروں کی نمائندگی کرتے ہیں۔ آخرکار جب ان دونوں متضاد قوتوں کی کہانی اپنے انجام کو پہنچی اور ترک ری پبلکن نیشنل ازم کی جیت ہوئی اور خلافت کا خاتمہ ہوگیا تو خلافتی ذہنی طور پر مفلوج ہوکر رہ گئے اور وہ خبریں جو ان تک پہنچ رہی تھیں ان کا تجزیہ کرنے کے قابل نہ رہے۔

ایک نئی ترک ریاست اناطولیہ میں ابھر رہی تھی اور اسے ان افراد کی قیادت میسر تھی جنھوں نے معاہدۂ سیورز اور اس سے تشکیل پانے والے اصولوں کو مسترد کردیا تھا۔ انھوں نے

اسے قبول کرنے والے ترکوں کو غدار کہہ کر مذمت کی۔ ہندوستان خلافتیوں نے معاہدۂ سیورز میں کی جانے والی ناانصافیوں پر بے تحاشا آنسو بہائے۔ لیکن وہ یہ دیکھنے سے پھر بھی قاصر رہے کہ اسے ان کے محبوب خلیفہ نے نہیں بلکہ ری پبلکن نیشنلسٹ قوتوں نے بے اثر کروایا تھا۔ وہ خلیفہ کی قسمت پر مرثیہ نگاری کرنے میں اتنے محو تھے کہ وہ اپنی آنکھوں کے سامنے ابھرنے والی حقیقت کو دیکھ ہی نہیں پارہے تھے۔ خلیفہ تو معاہدۂ سیورز کی ناانصافیوں پر خاموشی سے رضامند ہوگیا تھا، جوکہ لیوڈ جارج کے تعصبات سے تشکیل پایا تھا۔ لیکن ری پبلکن قوم پرستوں کی طاقت کے سبب یہ معاہدہ مردہ پڑا رہا اور جب وہ طاقت میں آئے تو انھوں نے لیوزنے میں 20 نومبر 1922ء کو امن کانفرنس میں نئے معاہدے کے لیے از سر نو مذاکرات کیے۔ لارڈ کرزن کے الفاظ میں(جیسا کہ مولانا محمد علی نے ان کو نقل کیا) یہ سنگین کی نوک پر شکست کھائے ہوئے دشمن سے زبردستی کہلوائے گئے الفاظ کے سوا کچھ نہ تھا۔ بعد ازاں لیوزنے میں ترکوں نے دوسری طاقتوں کے مدمقابل برابری میں بیٹھ کر نیا معاہدہ کیا۔40

برٹش کی خلیفہ سے ساز باز

9 نومبر1918ءکو خلیفہ اور اس کے حواریوں نے واپس اقتدار سنبھال لیا۔ کال تھروپ، جو استنبول میں نیا نیا برطانوی ہائی کمشنر مقرر ہوا تھا، نے فارن سیکرٹری لارڈ بافور کو لکھا:’ترک وزراء اپنے آپ کو برطانیہ کے اصل دوست بناکر پیش کرنے کی کوشش کرتے ہوئے آپ کی حمایت جیتنے کی کوشش کریں گے۔‘41 اس نے اپنی حکومت پر زور دیا کہ خود ترکی کے لیے خلیفہ جہاں اہم ہے وہیں پر پورے عالم اسلام کے لیے اس کی اہمیت مسلمہ ہے۔ اس نے لکھا، ’خلیفہ چاہتا ہے کہ برطانوی استنبول میں آجائیں‘۔42 خلیفہ کی حکومت چاہتی تھی کہ، برطانیہ کی حمایت کے ساتھ، ینگ ترک باقیات اور ان کے پیچھے ابھرنے والی ری پبلکن نیشنلسٹ طاقت سے دو دو ہاتھ کرے۔ تو اب ترک سلطان اور اس کے وزراء کے ذمہ فرائض میں سے ایک فرض ینگ ترک کی باقیات کو کچلنا تھا۔43اس نے مصطفی کمال کی قیادت میں چلنے والی نئی ریپبلکن نیشنلسٹ تحریک کو ہر صورت دبانا تھا۔ اپنے طور پر نیشنلسٹ بھی ایکشن کے لیے منظم ہورہے تھے۔ جولائی 1919ء میں کمال نے ہر ایک ضلع سے نمائندگی رکھنے والی نمائندہ کانفرنس کی صدارت کی جس نے پاپولر گرینڈ نیشنل اسمبلی کو جنم دیا

جس نے اپریل 1920ء سے کام شروع کیا اور اس کا مقصد ترکی کو بادشاہانہ حکمرانی سے آزاد کرانا تھا۔ اس نے اتحادیوں اور ان کے کٹھ پتلی خلیفہ کو چونکادیا۔ اگست 1919ء میں ملّی میثاق کے طور پر معروف اعلامیہ جاری کیا گیا۔ ستمبر میں ری پبلکن نیشنل اسمبلی کی دوسری کانگریس میں مصطفی کمال کو چئیرمین چن لیا گیا۔ قومی جدوجہد اچھے طریقے سے شروع ہوچکی تھی۔

اپنے دوست خلیفہ کے خلاف ایک ممکنہ قوم پرستانہ کودتا کے خدشے کو دیکھتے ہوئے برطانوی افواج 16 مارچ 1919ء کو استنبول میں داخل ہوگئیں جبکہ خلیفہ کو اقتدار سنبھالے 18 ماہ ہوچلے تھے۔ برطانوی افواج نے معروف نیشنلسٹوں کی پکڑ دھکڑ شروع کردی۔ ایسی صورت حال میں علماء کا جو کردار ہوا کرتا ہے وہی دیکھنے کو ملا کہ شیخ الاسلام صاحبزدہ عبداللہ آفندی نے وزیراعظم دامید فرید پاشا کے کہنے پر قوم پرستوں کو واجب القتل قرار دیا۔[44] اس فتوے کے ہدف میں خود مصطفی کمال بھی تھا جس کے قتل کا حکم نامہ حکومت پہلے ہی جاری کرچکی تھی۔ ہندوستانی خلافتی جو بیک وقت خلیفہ اور کمال اتا ترک دونوں کی عظمت کے قائل تھے، کو یہ خبریں ملیں تو ان کی سمجھ میں کچھ نہ

آیا اور وہ حالت تذبذب میں بالکل گم صم نظر آئے۔ ترک فوج میں قوم پرستوں کے غلبے کے سبب خلیفہ کو ان پر اعتماد نہ تھا۔اس لیے اس نے ترک افواج کو غیر مسلح کرنا جاری رکھا۔45 ایک پاپولر فوجی بغاوت کے امکان کو دیکھتے ہوئے خلیفہ نے برطانوی فو ج کی مدد سے ایک الگ خود مختار فورس تشکیل دی جس کا نام ’قوائے انضباطیہ‘ رکھا گیا۔ اس فورس کا کام نیشنلسٹوں سے لڑنا تھا۔ تاہم قوم پرست دن بدن طاقت پکڑتے گئے۔

کمال کا ’احبابِ انگلینڈ‘ پر حملہ

ری پبلکن نیشنلزم سے نبردآزما ہوتے ہوئے، خلیفہ نے اپنے بچاؤ کے لیے برطانیہ سے رجوع کیا۔ مصطفی کمال نے اکتوبر 1927ء میں اپنی یادگار تقریر ’احبابِ انگلینڈ سوسائٹی‘ کے بارے میں کی جو اس کےبقول کچھ گمراہ لوگوں نے قائم کی تھی۔ اس نے نشان دہی کی کہ سوسائٹی کی قیادت ان وحدتین کے پاس ہے: عثمانی سلطان اور خلیفہ ، دمید فرید پاشا وزیر اعظم اور علی کمال وزیر داخلہ۔ کمال نے الزام لگایا کہ سوسائٹی کھلے عام انگلینڈ کی امان ڈھونڈتی ہے۔ اور یہ خفیہ طور پر کام کررہی ہے اور اس کا اصل مقصد ملک کے اندر تنظیمیں بناکر لوگوں کو بغاوت پر اکسانا اور قومی ضمیر کو مفلوج کرنے کے ساتھ ساتھ

دوسرے ممالک کو مداخلت کی دعوت دینا ہے۔ 47

کمال نے نشان دہی کی: ’ اس مثلث کو سمجھے بغیر، قوم کی قیادت کوئی نہیں کرسکتا‘48اس نے مزید کہا،’قوم اور فوج کو بادشاہ-خلیفہ کی مکاری بارے کوئی شبہ نہیں رہا ہے‘۔49 ’اس کے برعکس،مذہبی اور روایتی بندھن جو کئی صدیوں پر مشتمل ہیں، وہ تخت اور اس پر قابض شخص کے وفادار رہے ہیں۔ ان کے لیے ایسا سوچنا بھی ممکن نہیں تھا کہ ایک خلیفہ کے بغیر اور ایک بادشاہ کے بغیر بھی ملک بچایا جاسکتا ہے ۔ عثمانی سلطنت کو بچانے کے لیے زور لگانا ترک قوم کیلئے تباہ کن ہے۔ ہم عثمانی حکومت، بادشاہت، مسلمانوں کے خلیفہ کے خلاف بغاوت پر مجبور ہوگئے اور ہمیں ساری قوم اور فوج کو باغی بننا پڑا‘۔50 کمال نے واضح کیا کہ اس نے ریپبلکن انقلاب کی شروعات ہی میں خلیفہ سے جان چھڑانے کا فیصلہ کرلیا تھا، اگرچہ دانشمندانہ احتیاط اور حکمت عملی پر مبنی غور و فکر نے اس کو قائل کیا کہ خلافت کا خاتمہ کرنے سے پہلے قدم بہ قدم زمین ہموار کی جائے۔ اور یہ کام آخرکار 1924ء میں کردیا گیا۔ انھوں نے کہا:’ پہلے دن سے میں نے اس تاریخی پیش رفت کی پیش بینی کرلی تھی اور کامیابی کے لیے محفوظ

راستے کا تعین کرلیا تھا تاکہ درست وقت پر اسے اختیار کیا جائے‘۔51

کمال کا بیان بہت شفاف طریقے سے واضح کرتا ہے کہ خلیفہ برٹش اور مغربی طاقتوں کے ساتھ اتحاد میں تھا۔ برٹش نے اپنی طرف سے خلیفہ کی طرف وزن رکھا تھا تاکہ ترک نیشنل ازم کی طاقتوں کو آگے بڑھنے سے روکنے کے لیے اسے ڈھال کے طور پر استعمال کریں۔ یہ حکمت عملی صرف انتہا پسند ترک مخالف، یونان نواز ڈیوڈ لیویڈ جارج کی حکومت کے زمانے میں کچھ دیر کیلئے بدلی تھی، کہ جس نے جنگ کے زمانے میں اتحادی حکومت کی سربراہی کی تھی۔ برطانوی مقتدرہ سے ایسے لوگ جنگ کے زمانے کی اتحادی حکومت کے خاتمے کے بعد نکال باہر کیے گئے۔ اس کے بعد کنزرویٹو حکومت بونار لاء کی سربراہی میں تشکیل پاگئی تھی۔

بونار لاء کی حکومت نے ترکی اور خلیفہ کے بارے میں برطانیہ کی پرانی اور مدت سے جاری پالیسی کو پھر سے بحال کیا۔ استثنا ٔ یہ تھا کہ اس مرتبہ اس نے فرانس کے ساتھ ملکر نئے منصوبے بنائے اور عرب علاقوں پر مشتمل نوآبادیات کو آپس میں تقسیم کرنے کا فیصلہ کیا۔

خطۂ عرب:برطانیہ کی جیو پولیٹکل ترجیحات میں بدلاؤ

برٹش اب بھی اپنے دوست عثمانی خلیفہ کو ترکی کے سربراہ کے طور پر برقرار رکھنے کے خواہاں تھے، اگر وہ اسے رکھ پاتے۔ لیکن جنگِ عظیمِ اول برطانیہ کی عثمانی ترکوں کے لیے سٹریٹجک حمایت کی تاریخی وجوہات میں بنیادی بدلاؤ لے آئی تھی۔ ترکی سے برطانیہ کا صدیوں پرانا اتحاد برطانیہ کے زارِ روس کی جانب سے جنوبی سمت سے پیش قدمی کے خطرے پر تشکیل پایا تھا۔ جنگ تک ترکی روس کی جنوب کی طرف توسیع پسندی کے خلاف ایک ڈھال تھا۔ سن 1917ء میں روس کے اندر اشتراکی انقلاب نے سٹرٹیجک نقشہ کو ہی بدل ڈالا۔ اب علاقہ کے لیے تزویراتی اندازے اور تخمینے بالکل نئی صورت میں سامنے آئے تھے۔ سوویت یونین کی شکل میں اقتدار حاصل کرکے کمیونسٹوں نے پڑوسی ریاستوں کے ساتھ نا برابری کی بنیاد پر کیے گئے زارِروس کے سب ہی معاہدے ختم کر ڈالے تھے۔ ان کے نہ تو کوئی عزائم تھے، نہ ہی ان میں جنوب کی طرف پیش قدمی کی استعداد تھی۔ برطانیہ کو اب ایک مضبوط عثمانی ریاست کی ضرورت بھی نہیں رہی تھی جو روس سے لاحق خطرے کو ٹالنے میں ڈھال کا کام دے سکے، جس کی

اس وقت سے پہلے ہمیشہ ضرورت رہی تھی۔ اس کی ترجیحات بدل گئی تھیں۔

برطانیہ اور فرانس دونوں اب عثمانیوں کی عرب نوآبادیوں کو آپس میں بانٹ سکتے تھے۔ لیکن عرب قوم پرست تحریکوں نے ہر طرح کے نوآبادیاتی راج کے خاتمے کے مطالبے کے ساتھ اپنے وجود کا احساس دلانا شروع کردیا تھا۔ تاہم ترک ری پبلکن قوم پرست اپنی سلطنت کا عرب زمینوں پر قبضہ جمائے رکھنے اور اپنی سلطنت کو باقی رکھنے میں اتنی دلچسپی نہیں رکھتے تھے جتنی ان سے پہلے خلفاء کی رہی تھی۔ ہندوستانی خلافتیوں نے غلامانہ طریقے سے عرب علاقوں پر ترک نوآبادیاتی راج کے جاری رہنے کے نعروں کی پیروی کی اور انہوں نے عربوں کے حق خود ارادیت کے سوال پر اصولی موقف اختیار نہ کیا۔ عرب علاقے تو پہلے ہی غیر اعلانیہ طور پر برطانیہ اور فرانس کے کنٹرول میں آچکے تھے۔ ہندوستانی خلافتیوں نے عرب کی آزادی کی بجائے ان پر دوبارہ ترک نوآبادیاتی راج نافذ کرنے کے نعرے لگائے۔ انہوں نے ترک نوآبادیاتی نظام بحال کرنے کا مطالبہ اس مطالبے کی آڑ میں کیا کہ مسلمانوں کے مقدس مقامات مسلمان حکومت کے ماتحت رہنے چاہیں۔ عرب بھی تو مسلمان تھے!

جب ہم عرب لوگوں کی اپنی آزادی کے لیے جدوجہد کو دیکھتے ہیں توخلافت کا نعرہ محض ایک دھوکا نظر آتا ہے۔ خلافتی خود بھی ہندوستانی قوم پرست ہونے کا دعوی کرتے تھے، ان کا یہ دعوی عرب قوم پرستی کے مقابل ان کے موقف کو دیکھتے ہوئے شرمناک نظر آتا ہے۔ لیکن اس وقت یہ بات ہمیں زیادہ حیران کن نہیں لگتی جب ہم اس تحریک میں ابو الکلام آزاد وغیرہ جیسی جاہل اور متعصب مسلمان مذہبی پیشوائیت اور رجعتی علماء کا غلبہ دیکھتے ہیں۔

ہندوستانی خلافتیوں نے نہ صرف عرب قومی تحریکوں سے غداری کی بلکہ خود ترکی میں ان کا یہ نعرہ کہ خلافت کو بحال کرو، ایک رجعتی نعرہ خیال کیا گیا وہ ایک ازکار رفتہ، فرسودہ ، متروکِ زمانہ بادشاہت کی بحالی کا مطالبہ ایک ایسے ملک کیلئے کررہے تھے جہاں پر ری پبلکن جمہوریت کی تحریک ابھر رہی تھی۔ ان کی مہم ایسی غلط فہمی پر استوار تھی جو جہالت اور تعصب سے پیدا ہوئی تھی اور اس مہم کی بنیاد مفروضہ خلیفہ کی مذہبی حکمرانی کی متروک اور مسترد کردہ تعبیرات پر رکھی گئی تھی یہ تصور ایک تنگ نظر اوررجعت پرستانہ نظریہ کا مسخ شدہ

عکس تھا،جس نظریے کو آزاد جیسے مذہبی رہنماؤں اور علماء نے تشکیل دیا تھا۔

کیا خلیفہ کو برطانیہ نے یرغمال بنا لیا تھا؟

ہندوستانی خلافتیوں کی مہم کا سارا مقدمہ اس الزام پر کھڑا تھا کہ جنگ کے بعد برطانیہ نے خلیفہ کو قیدی بنا رکھا ہے، اس کی اتھارٹی کو کمزور کردیا ہے اور اس کی زندگی کو خطرہ ہے۔ جبکہ ہم جانتے ہیں کہ حقیقت اس کے بالکل الٹ تھی۔ خلیفہ کو اصل خطرہ تو ری پبلکن نیشنلزم کی طرف سے لاحق تھا۔ جب کہ دوسری طرف، برٹش تو خلیفہ کے سرپرست و محافظ تھے اور وہ ترک قوم پرستوں کے خلاف اتنے ہی سخت تھے جتنا خلیفہ خود تھا۔ تو پھر ہندوستانی خلافتی ترک حقیقت کے بالکل الٹ خیال تک کیسے پہنچے؟

ترک نیشنلزم خلیفہ کے لیے براہ راست خطرہ اس لیے تھا کہ یہ خلیفہ کی بادشاہانہ حکومت کا خاتمہ چاہتا تھا۔ دوسری طرف برٹش خلیفہ کو برقرار رکھنا چاہتے تھے۔ برٹش اور خلیفہ کو متحدہ ترک ری پبلکن محبِ وطن قوتوں کے خطرے کا سامنا تھا۔ خلیفہ کے پاس ایک ہتھیار تھا جو ری پبلکن نیشنلسٹ کے خلاف استعمال کیا جاسکتا تھا، اور وہ تھا وہ مبینہ اسلامی نظریہ جس کے مطابق اسے مسلمانانِ عالم کا

جائز اور شرعی حاکم و خلیفہ ہونے کا دعوی تھا۔ خلیفہ نے اس مذہبی کارڈ کو جتنا ممکن تھا استعمال کیا۔ اس نے ری پبلکن قوم پرستوں کو ملحدین، اللہ اور خلافت کے دشمن قرار دیا۔ اس طرح سے اس کو امید تھی کہ ترک عوام کو ری پبلکن قوم پرست قیادت سے وہ الگ کردے گا۔

ری پبلکن قوم پرست اپنی بڑھتی ہوئی طاقت کے باوجود ابھی اپنی جدوجہد کے ابتدائی مرحلہ میں تھے۔ انھیں خلیفہ کی مہم سے خطرہ محسوس ہوا۔ ان کو محسوس ہوا کہ وہ اسے نظر انداز نہیں کرسکتے۔ جیسا کہ کمال کی تقریروں سے ظاہر ہوتا ہے، ان کو خدشہ تھا کہ نام نہاد اسلامی آئیڈیالوجی ترک عوام میں اب بھی اپنا طاقتور اثر کرسکتی ہے اور خلیفہ کا پروپیگنڈا ان کو زیادہ نقصان پہنچانے کا سبب بن سکتا ہے۔ فیروز احمد اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:’قوم پرستوں نے خلیفہ کے مذہبی پروپیگنڈے کو رد کرنے میں کافی زور لگایا۔ کیونکہ وہ ترک معاشرہ پر مذہبی خیالات کے بے پناہ اثر کا ادراک کرچکے تھے۔ ان کا کام اس وقت آسان ہوگیا جب استنبول پر برٹش اور برطانوی افواج کا قبضہ ہوگیا۔ اب وہ سلطان خلیفہ کو مسیحی طاقتوں کا قیدی اور منتظرِ آزادی قرار دے سکتے تھے‘۔52

یہ افواج 16 مارچ 1920ء کو جنگ کے خاتمے کے 18 ماہ بعد استنبول میں داخل ہوئی تھیں جب خلیفہ واپس تحت پر بیٹھ چکا تھا۔ ری پبلکن نیشنلسٹ کا پروپیگنڈا کسی مستحکم بنیاد پر استوار نہیں تھا۔ لیکن یہ تبلیغ کی لڑائی تھی اور اس دوران جو بھی ہتھیار ہاتھ لگتا وہ استعمال کیا جانا تھا۔ برٹش افواج جب استنبول میں داخل ہوئیں تو ری پبلکن قوم پرست میدان مار رہے تھے۔ ری پبلکن قوم پرستوں کے خلیفہ کے خلاف کودتا کرنے کا خطرہ تھا اور یہ خطرہ بے جا نہیں تھا۔ ری پبلکن آخرکار اقتدار کے لیے ہی تو لڑ رہے تھے۔ برٹش خلیفہ کو برقرار رکھنا اور اس کی حفاظت چاہتے تھے کیونکہ وہ ان کا اپنا آدمی تھا۔ اگر برٹش کا مقصد خلیفہ کو اپنا قیدی بنانا ہوتا تو وہ ڈیڑھ سال پہلے ہی یہ اقدام اٹھالیتے۔

ری پبلکن نیشنلسٹ کا دفاعی پروپیگنڈا کہ خلیفہ برٹش کا قیدی تھا، ان کے لوگوں پر جو بھی اثر کرتا مگر ہندوستانی خلافت تحریک کے رہنماؤں نے اسے فوری اچک لیا، اس کے گرد ساری تحریک کو استوار کر ڈالا۔ برٹش کے شکنجے سے خلیفہ کی رہائی خلافت تحریک کا مرکزی نعرہ بن گئی تھی۔ اصل میں ان کی مہم کا یہ اول و آخر مقصد بن گیا۔ اپنے آپ کو ’عقلِ کل‘ سمجھنے والے ان رہنماؤں نے اس

امکان پر غور ہی نہ کیاکہ خلیفہ بھی تو برٹش سے ساز باز کر سکتا تھا۔ ہو سکتا ہے وہ مغربی طاقتوں سے لڑائی کا ناٹک کررہا ہو جبکہ اس کا اور مغربی طاقتوں کا مفاد ایک ہی تھا، یعنی ری پبلکن نیشنلسٹوں کو گرانا ۔ جس معاملہ کی آسانی سے جانچ ہوسکتی تھی انھوں نے سوچنے کی زحمت نہ کی اور اپنی جدوجہد کا مقصد خلیفہ کی رہائی بنا ڈالا۔ یہ بہت سادہ معاملہ تھا۔ ان کو کرنا کیا تھا کہ ایک وفد استنبول بھیجتے جو خود وہاں چیزوں کو دیکھتا۔ ان کے استنبول میں وسیع ذاتی روابط ہر سطح پر تمام گروپوں سے تھے۔ ان کو حقیقتِ حال کا پتا چلانے میں ذرا مشکل نہ ہوتی اگر وہ ایسا کرنا چاہتے۔ لیکن انہوں نے ایسا نہ کیا۔

ہوسکتا ہے کہ وہ معاملہ کی تہہ تک پہنچنا ہی نہ چاہتے ہوں کیونکہ اس سے ان کی تحریک کا غبارہ زمین سے اڑنے سے پہلے ہی پنکچر ہوجاتا۔ اس مہم کے پیچھے جو علماء تھے یہ تحریک ان کی اپنی ضرورت تھی۔ یہ مہم ان کو اٹھاکر ہندوستانی مسلم سیاست کے محاذ پر سب سے آگے لارہی تھی اور اس نے کچھ دیر کے لیے مسلمان سیکولر تعلیم یافتہ قیادت کا سورج

بالکل ہی گہنا دیا تھا۔ خلافت تحریک کی وجہ سے،مسلمان مذہبی قیادت سیاسی میدان میں اپنے لیے جگہ بنانے کے قابل ہوگئی اور ساتھ ہی اپنا قوم پرستانہ نقاب بھی بچانے میں کامیاب ہوئی۔ اس تحریک کے دوران انھوں نے جمعیت علمائے ہند کی شکل میں ایک سیاسی تنظیم بھی قائم کرلی۔

ہندوستانی خلافتی اور ترک حقیقت

ہندوستانی خلافتی ترکی کی از سرِنو صورت گری کرنے والی قوتوں اور آنے والی یادگار تبدیلیوں کی اہمیت کا ادراک کرنے سے قاصر رہے۔ مثال کے طور پرعباسی، جو کہ اردو پریس کا ایک صحافی تھا اور تحریک خلافت میں نمایاں کردار ادا کرتا رہا، وہ اس دور کی ترک سیاست کو خالص ذاتی اختلافات اور فریب کاریوں کے طور پر بیان کرتا ہے۔53 وہ مصطفی کمال کو’غازیٔ اعظم، فاتح یونان‘ کے طور پر پیش کرتا ہے لیکن خلیفہ کے انجام پر نوحہ پڑھتا ہے۔ عباسی لکھتا ہے،’ مصطفی کمال نے خلافت المسلمین کو چیلنج کیا اور سلطان نے اپنے آپ کو بے بس پایا۔ آخرکار اس نے اپنے آقایانِ فرنگ سے شکایت کی لیکن وہ ری پبلکن تحریک کے خلاف کوئی فیصلہ کن قدم اٹھانے کو تیار نہ تھے۔‘54 تحریک خلافت کے ایک اہم ترین رکن کا یہ بیان ان کی الجھنوں اور ترکی میں

رونما ہونے والے واقعات کا ادراک نہ ہونے کی مثال ہے۔ خلافت کے ایک نامور لیڈر اور نوآبادیاتی نظام کے خلاف نام نہاد مزاحمت کے چمپئن کوترک قوم پرستوں کے خلاف برٹش کے مداخلت نہ کرنے اور خلیفہ کی بے بسی دور نہ کرنے پر ماتم کرتے ہوئے دیکھنا افسوس ناک ہے۔ عباسی کا یہ متضاد اور متناقض انداز کسی بھی لحاظ سے انوکھا نہیں ہے۔ یہ ہندوستانی خلافتیوں کے عمومی رویوں اور ترکی میں ہونے والے واقعات اور اسکی صورت گری کرنے والی تاریخی جدوجہد کو سمجھنے کی اہلیت سے محرومی کا عکس ہے۔

کسی بھی موقعے پر انھوں نے ری پبلکن نیشنلسٹ تحریک کی اہمیت کی عکاسی نہیں کی اور نہ اپنے آپ سے یہ سوال کیا کہ کیا ان کی خلیفہ کے نام پر جو تحریک ہے ان واقعات سے مغلوب نہیں ہوگئی ہے؟

اس میں کوئی حیرانی کی بات نہیں کہ برٹش حکومت ہندوستان میں نہ صرف اس تحریک کو برداشت کررہی تھی بلکہ اس کی مددگار بھی تھی۔ جب تک گاندھی نے عدم تعاون کی تحریک شروع نہ کردی(جس کو شروع کرنے کا بالکل ہی مختلف سبب تھا) ،برٹش نے خلافت تحریک پر خوش مزاجی سے ردعمل دیا۔

یہ بات اہمیت سے خالی نہیں ہے کہ یہ وہ وقت تھا جب تحریک خلافت نے صرف جوش پکڑنا شروع کیا تھا اور نوآبادیاتی حکومت نے جنگ کے زمانے میں نظر بند محمد علی، شوکت علی، ابوالکلام آزاد اور ظفر علی خان کو رہا کردیا تھا، جو کہ تحریک کے ممتاز اور موثر رہنما تھے۔ مابعد جنگ حالات میں ان کی خلیفہ نواز ہمدردیاں برطانوی مفادات کے لیے خطرہ نہیں رہی تھیں بلکہ اس کے الٹ تھیں۔

خلافتیوں کے لیے حکومتِ ہند کا موقف کیا تھا اس کی وضاحت اس امر سے بخوبی ہوجاتی ہے کہ حکومتِ ہند نے یورپ جاکر اپنا مقدمہ پیش کرنے کے لیے جانے والے خلافتی وفد کا خرچہ اٹھانے کا فیصلہ کیا۔ جنوری 1920ء میں ڈاکٹر انصاری کی قیادت میں ایک خلافتی وفد وائسرائے لارڈ چیمسفورڈ سے ملا، جس نے ان کے ساتھ ہر ممکن تعاون کا فیصلہ کیا۔ اس کی ایک ضمنی قابلِ ذکرتفصیل یہ ہے کہ ملاقات کے بعد شوکت علی نے 20جنوری 1920 کو ایک ہندوستانی سرکاری اہلکار مافے کو خط لکھ کر حکومت سے درخواست کی کہ خلافتی وفد کو ،جو کہ برٹس عوام ،حکومت اور پیرس امن کانفرنس میں خلافت کاز کو پیش کرے گا، برطانیہ جانے کے لیے فرسٹ کلاس ریٹرن ٹکٹ فراہم کیے جائیں ۔ نوآبادیاتی حکومت کے

مخالفوں کا اپنے نوآبادیاتی آقاؤں سے ایسی عیاشیوں کی درخواست کرنا سمجھ سے بالا تر ہے۔ ہندوستان کے ہوم سیکرٹری نے فوری طور پر حکومتِ بمبئی کو فوری سفری انتظامات کرنے کو کہا اور اس کی سیاسی اہمیت پر روشنی ڈالی۔55 اس سے بہت واضح شکل سامنے آتی ہے کہ برطانوی حکومتِ ہند نے تحریکِ خلافت کو ایک خطرناک نوآبادیاتی مخالف تحریک کے طور پر نہیں دیکھا اور نہ ہی اسے برٹش سلطنت کے لیے خطرہ خیال کیا۔ برٹش نے جبر اس وقت کیا جب کانگریس نے سول نافرمانی کی تحریک چلائی، جب کچھ افراد نے مسلمانوں کو برطانوی فوج میں خدمات کی ادائیگی سے روکا۔ اور یہ درحقیقت برٹش سامراجی مفادات کے لیے خطرے کی باتیں تھیں۔ لیکن یہ درخواستیں تو کانگریس کی سول نافرمانی کی تحریک سے پیدا ہوئی تھیں اور ان کو بعض خلافتی رہنماؤں نے رد کردیا تھا۔

تحریک خلافت کو نوآبادیاتی نظام کے خلاف ایک تحریک کے طور پر بڑھا چڑھا کر پیش کیا جاتا ہے۔ لیکن اس تحریک کا سب سے بڑا حاصل ہندوستانی مسلمانوں کو ایک سیکولر فہم سیاست سے ہٹاکر مذہبی اور فرقہ وارانہ سیاست کی طرف لے جانا تھا۔ اس نے مسلمان

مذہبی قیادت کی سیاست کا ایک ایسا ورثہ
چھوڑا جس کے آسیب نے آج بھی پاکستانی اور
ہندوستانی مسلم سیاست کو جکڑا ہوا ہے۔
اس تحریک کا آخری اور حتمی المیہ یہ تھا کہ
اس نے ترک اور عرب دونوں کی قومی آزادی
کی تحریکوں سے غداری کی۔ بدقسمتی سے
مسٹر گاندھی کے تحریکِ خلافت کی قیادت کرنے
نے ہندوستانی نیشنلسٹ اسکالرز کو اس
تحریک اور گاندھی کے کردار کو بغیر تنقید کے
سراہنے کی طرف چلادیا۔ جبکہ دوسری طرف
جب جناح (جو کہ لکھاری کی نظر میں ایک
سیکولر لیڈر تھے اور ان کو مذہبی منافرت کے
علمبردار کے طور پر پیش کر کے نا انصافی کی
گئی ہے) نے اس تحریک کو رجعتی مذہبی
تحریک قرار دیکر مسترد کیا تو مولانا شوکت
علی نے ان پر جسمانی تشدد کیا ۔ جناح کا
خیال تھا کہ اس تحریک کے مسلمانوں کے
سیاسی نظریات پر انتہائی منفی اثرات مرتب
ہوں گے۔ تحریکِ خلافت نے مسلم ملاؤں کو
سیاست میں جگہ دیاور اسی وجہ سے اسلامی
نظریہ سازوں نے اس کی تعریف کی۔

References:

1. Abbasi, Qazi Mohammad Adeel 1986 Tehrik-e-Khilafat, (Urdu) Lahore.
2. Aga Khan, The 1954 The Memoirs of Aga Khan, New York..
3. Ahmad, Aziz 1964 Studies in Islamic Culture in the Indian Environment, Oxford.
4. Ahmad, Aziz 1967 Islamic Modernism in India and Pakistan, London.
5. Ahmad, Feroz, 1969 The Young Turks: the Committee of Union and Progress in Turkish Politics 1908-1914, Oxford.
6. Ahmad, Feroz 1984 'The Late Ottoman Empire', in Marian Kent (ed) The Great Powers and the End of the Ottoman Empire, London.
7. Ahmad, Feroz 1993 The Making of Modern Turkey, London.
8. Alavi, Hamza 1988 'Pakistan and Islam: Ethnicity and Ideology' in Fred Halliday (ed), State And Ideology In The Middle East and Pakistan, London and New York.
9. Aksin, Sina 1976 Istanbul Hükümetleri va Milli Mücadele, Istanbul.
10. Arnold, T.W. 1924 The Caliphate, London.

11. Atatürk, Mustafa Kemal 1963 A Speech Deliver ed by Mustafa Kemal Atatürk, 1927, 744pp Speech delivered before the Deputies of the 'Republican Party' from 15th to 20th October,1927, Istanbul.
12. Azad, Abul Kalam 1944 Khutbaat-e-Azad, edited by Shorish Kashmiri, (Urdu) Lahore.
13. Azad, Abul Kalam 1974 Khutbaat-e-Azad, edited by Malik Ram (Urdu) Delhi.
14. Azad, Abul Kalam n.d./a Tazkira, ed. Malik Ram (Urdu) Islamic Publishing House, Lahore.
15. Azad, Abul Kalam n.d./b Azad Ki Kahani Khud Azad ki Zabani, (Urdu) Malihabadi (ed), Lahore.
16. Bosworth, C. E. 1967 The Islamic Dynasties, Edinburgh.
17. Evangelos, K. n.d. Greece and the Eastern Question.
18. Gewehr, W. M. 1967 The Rise of Nationalism in the Balkans:1800-1930.
19. Ghazali, Imam 1964 Counsel for Kings (Nasihat Al-Muluk) with Introduction by F.R.C. Bagley, London.
20. Gibb, H.A. R. 1962 Studies on the Civilisation of Islam, London.

21. Goldziher, Ignaz 1971 'Umayyads and Abbasids' in Muslim Studies, Vol. II, London.
22. Greenwall, H. J. 1952 His Highness the Aga Khan, London.
23. Hardy, Peter 1972 The Muslims of British India, Cambridge.
24. Hasan, Mushirul (ed) 1985 Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India, New Delhi.
25. Hasan, Mushirul (ed) 1992 Islam and Indian Nationalism: Reflections on Abul Kalam Azad, New Delhi.
26. Hitti, P. K. 1960 History of the Arabs, London.
27. Husain, Mahmud 1957a A History of the Freedom Movement, Karachi.
28. Husain, Mahmud 1957b 'Tipu Sultan' in Mahmud Husain (ed. a) 1957.
29. Ikram, S. M. 1965 Mauj-e-Kauthar, (Urdu) Lahore (reprint).
30. Inalcik, Halil, 1973 The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600, London.
31. Jackson, Stanley 1952 The Aga Khan, London.
32. Khurshied, Abdus Salaam n.d. Sahafat: Pakistan va Hind Main (Urdu), Lahore.

33. Lewis, Bernard 1961 The Emergence of Modern Turkey, London.
34. Margoliouth, D.S. 1922 'The Sense of the Title Khalifah' in T.W. Arnold and R.A. Nicholson (eds) A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne, Cambridge.
35. Maududi, Abul A'la 1961 Tajdid va Ahyay-e-Din, (Urdu), Lahore (reprint).
36. Maududi, Abul A'la 1982 Khilafat va Mulukiyat, Lahore (reprint).
37. Al-Mawardi, Abul-Hassan 1960 Al-Ahkam as-Sultaniya, (Arabic) Cairo.
38. Minault, Gail 1982 The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilisation In India, Delhi.
39. Minault, Gail 1992 'The Elusive Maulana: Reflections on Writing Azad's Biography' in Hassan (ed) 1992.
40. Mohammad Ali 1944 Speeches and Writings of Maulana Mohammad Ali, Lahore.
41. Owen, S. J. (ed) 1877 Selections from Wellesley's Despatches, Oxford.
42. Sabri, Imdad 1953 Tarikh-é-Sahafat-é-Urdu, (Urdu) Delhi, 3 volumes.

43. Sanyal Usha 1995 Devotional Politics in British India: Ahmad Riza Khan Barelwi and his Movement, 1870-1920′, New Delhi.
44. Shaban, M. A. 1980 Islamic History, Vol. I, Cambridge [reprint].
45. Shaban. M. A. 1981 Islamic History, Vol II, Cambridge, [reprint].
46. Shukla, R. L. 1973 Britain, India and the Turkish Empire, 1853-1882, New Delhi.
47. Stojanovic, M. D. 1939 The Great Powers and the Balkans: 1875-1878 Cambridge.
48. Sunar, Ilkay 1974 State and Society in the Politics of Turkey's Development, Ankara.
49. Syed Ahmad Khan, 1962 Maqalat-e-Sir Syed, (Urdu)Vol I, Lahore – articles on 'Khilafat', 'Khilafat aur Khalifa' and 'Imam aur Imamat''.